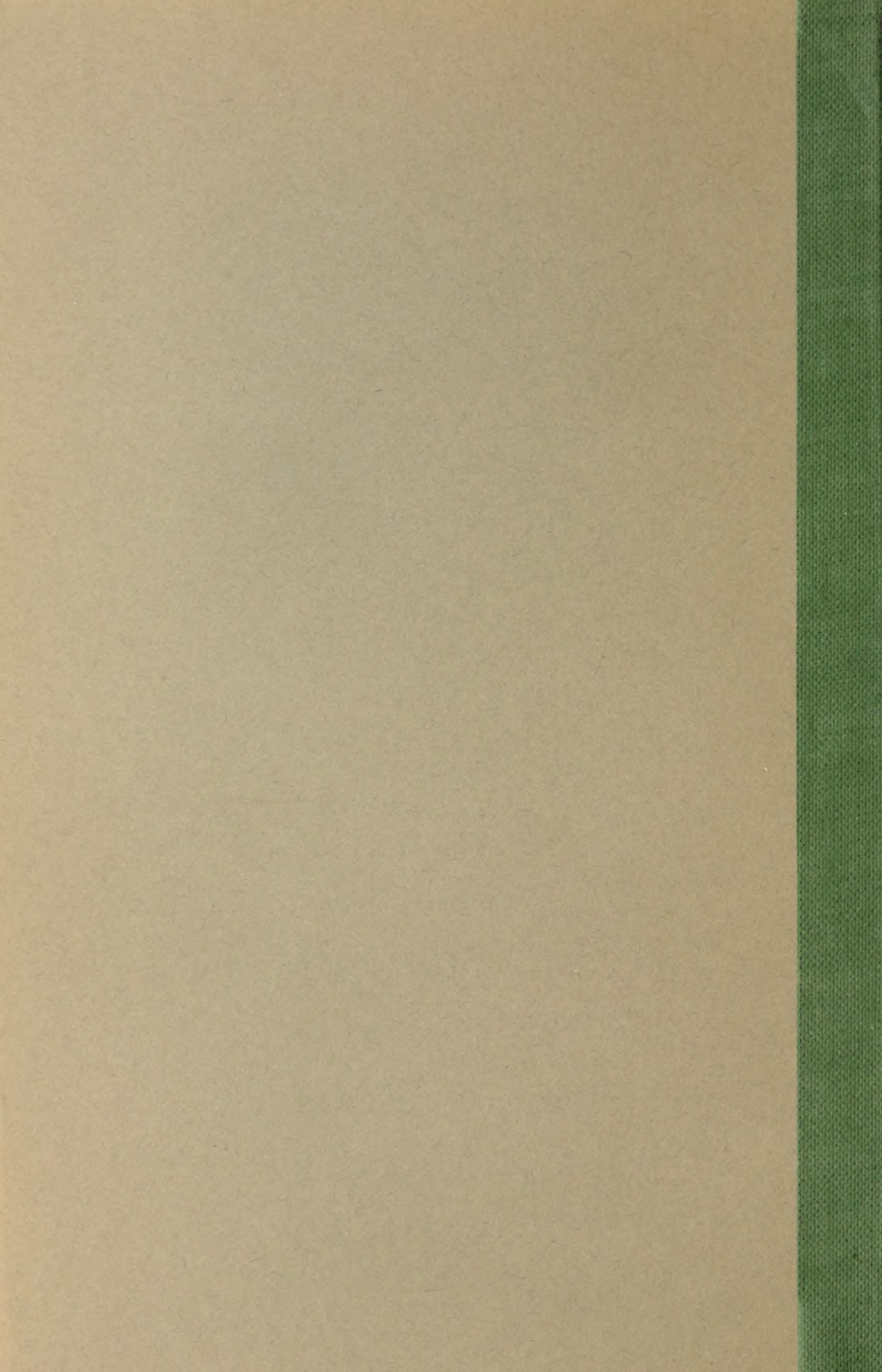

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00388802 1



Daiches

Geschichtsschreibung Humes

h Nr. ____________

e. Nr. ____________

Vorrätige Sorten:

Magnet mit Metalldeckleiste
Condor mit Schieberdeckleiste

Vorliegender Karton

1. grau
2. blau
3. rot

4. oran
5. cha
6. resc

Jahrgan

Seinem hochverehrten Lehrer Herrn Rektor Dr. D. Hoffmann
in aufrichtiger Verehrung und Dankbarkeit
Der Verfasser.
5. VI. 03.
Leeds.

ÜBER DAS VERHÄLTNIS

DER

GESCHICHTSSCHREIBUNG D. HUME'S

ZU SEINER

PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

VON

DR. SALLY DAICHES.

LEIPZIG 1903
DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKER.

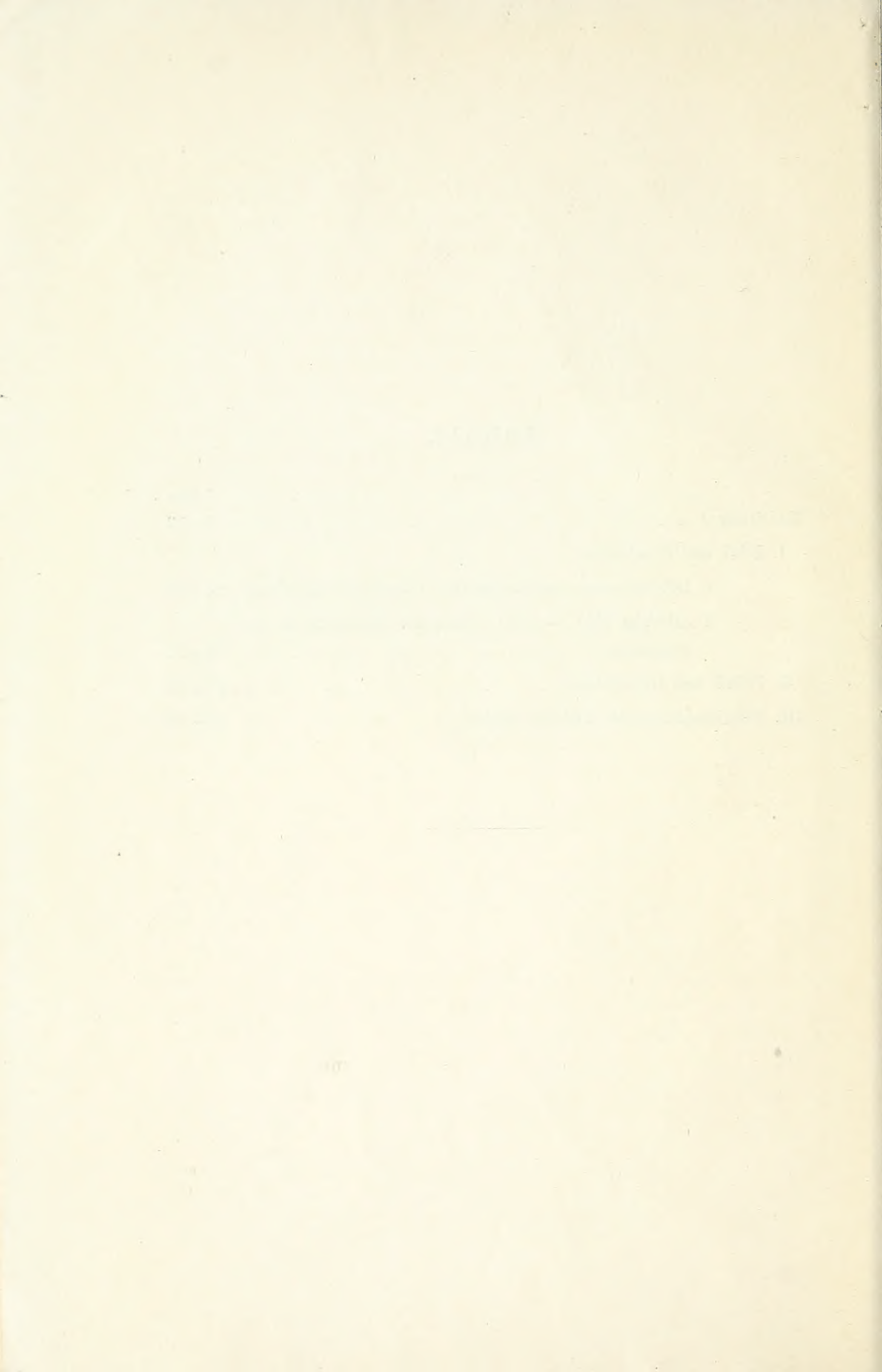
MEINEN TEUREN ELTERN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET.



Inhalt.



Einleitung.

Hume hat früh aufgehört spekulative Philosophie zu schreiben. Im Alter von 25 Jahren hatte er schon sein Hauptwerk „Treatise on human nature“, dessen Plan er bereits als 21jähriger Student entworfen hatte, vollendet,[1]) und zwölf Jahre später (1748) erschien die Umarbeitung des ersten (erkenntnistheoretischen) Teils desselben Werkes als „Inquiry concerning human understanding“. Von da ab hat Hume über erkenntnistheoretische Fragen nichts mehr geschrieben. Und wie hätte er es auch thun sollen? Hatte er ja jede Erkenntnis übersinnlicher Dinge geleugnet und jedes Operieren mit über unsere Erfahrung hinausgehenden Begriffen, selbst mit den am meisten anerkannten und feststehenden, wie Substanz und Causalität, für nutzlos und widersinnig erklärt und, selbstzufrieden mit dem zum Ärger aller Philosophen und Theologen von ihm so klar bewiesenen „ignoramus“, seine spekulativen Untersuchungen mit den Worten geschlossen: „Wenn wir von diesen Grundsätzen überzeugt Bibliotheken durchlaufen, welche Verwüstung müssten wir da anrichten? Wenn wir einen Band in die Hand nehmen, z. B. aus der Theologie oder der Schulmetaphysik, so lasst uns fragen: enthält derselbe abstrakte Untersuchungen über Grösse und Zahl? Nein. Enthält er irgend welche empirische Untersuchungen über Thatsachen und Existenzen? Nein. Nun, so werft ihn ins Feuer, denn er kann nichts enthalten als Sophisterei und Blendwerk.“ Und empirische Untersuchungen

1) Hume in einem Briefe an G. Elliot (in dem er die Mängel des Treatise anerkennt): „So vast an undertaking planned before I was one and twenty, and composed before twenty-five must necessarily be very defective.“ (J. H. Burton, Life and correspondence of David Hume, Bd. I, S. 337; s. auch ibid. S. 98.)

über Thatsachen und Existenzen waren es nun auch, was Humes schriftstellerische Thätigkeit fortan ausschliesslich bildete. Ethik, Politik, natürliche Theologie und Geschichte sind neben vielen anderen Disciplinen, die Hume aufzählt, Wissenschaften von Thatsachen.[1]) Und Ethik, Politik, natürliche Theologie und Geschichte sind auch die Disciplinen, die Hume seit dem Erscheinen des Inquiry in seinen Schriften und Abhandlungen bearbeitet hat. Vornehmlich letzteres, die Geschichte, nahm Humes glänzendes Schriftstellertalent den ganzen Rest seines Lebens eifrig in Anspruch. Der litterarische Ehrgeiz Humes, der von seiner frühesten Jugend bis zu seinem Tode seinen mächtigsten Trieb bildete und in dem er durch die Aufnahme, die seine philosophischen Schriften bei ihrem Erscheinen fanden, sich in keiner Weise befriedigt fühlte, mag auch dazu beigetragen haben, dass Hume im Jahre 1752 (nach der Veröffentlichung der „politischen Abhandlungen" und der „Prinzipien der Moral"), gleich nachdem er die Bibliothekarstelle in der Edinburger Advokatenkammer (wo er die nötigen Bücher und Quellen fand) erhielt, seinen wahrscheinlich schon seit dem Jahre 1746[2]) gehegten Plan Geschichte zu schreiben, mit rastlosem Eifer zu verwirklichen begann. Der Drang nach Wahrheit, nach klarer, von Parteigeist unentstellter Darstellung der grossen interessanten Kämpfe zwischen König und Volk, die sich unter den Stuarts abspielten, wird von Hume selbst als

1) Inqu. conc. hum. underst., Schluss. Hume teilt diese „facts" ein in besondere und allgemeine. Als allgemeine Thatsachen bezeichnet er solche, welche die Eigenschaften, die Ursachen und Wirkungen einer ganzen Gattung von Gegenständen betreffen, und von solchen handeln die Politik, die Naturphilosophie, Physik, Chemie u. a. Auf besondere Thatsachen beziehen sich, wie Hume sagt, alle Überlegungen im Leben und alle Untersuchungen der Geschichte, Chronologie, Geographie und Astronomie. Die Moral und die Ästhetik sind nicht eigentlich Gegenstände des Verstandes, sondern des Geschmacks und Gefühls. „Die Schönheit, die moralische sowohl als die natürliche, wird mehr gefühlt als begriffen. Wenn wir über sie nachdenken und einen Massstab für sie zu gewinnen suchen, so betrachten wir eine neue Thatsache, nämlich den allgemeinen Geschmack der Menschen oder etwas dem Ähnliches, was den Gegenstand der Untersuchung bilden kann. Die Theologie, bemerkt Hume, sofern sie das Dasein einer Gottheit und die Unsterblichkeit der Seele beweist, setzt sich zusammen aus Untersuchungen teils über besondere, teils über allgemeine Thatsachen. Sie hat eine Grundlage in der Vernunft, soweit sie sich auf Erfahrung stützt. Freilich, sagt Hume (scheinbar mit versteckter Ironie), ist ihre sicherste Grundlage der Glaube und die göttliche Offenbarung. Da nun eine geoffenbarte Religion der erwähnten Bedingung (auf Erfahrung zu beruhen) nicht genügen kann, so kann sie auf die Berechtigung als Wissenschaft keinen Anspruch erheben. — Vgl. hierzu auch die Einleitung zum Treatise on human nature.

2) S. Humes Brief an Henry Home aus jener Zeit (Burton, Hume's Life, I, 221).

das Hauptmotiv für seinen Entschluss, die Geschichte jener Periode zu schreiben, angeführt.[1]) Bis Hume gab es keine zuverlässigen, einer rein objectiven Darstellung fähigen Geschichtsschreiber in England.[2]) Dass nun neben der verlockenden Aussicht, auf diesem so wenig bearbeiteten Gebiete sich die schönsten Lorbeeren zu erwerben — und Hume traute es seinem scharfen philosophischen Geiste zu, dass er auf diesem Gebiete Grosses und Bleibendes leisten werde — auch ein wirklicher innerer Drang nach Erforschung des wahren Sachverhalts in dem folgenschweren Kampfe zwischen königlicher Prärogative und Volksfreiheit Hume von Anfang an beseelte, ist sicher wahr und leuchtet um so eher ein, wenn man bedenkt, dass Humes politische Essays (die 3 Jahre vor dem 1. Teil seiner History of England erschienen sind) sich fortwährend um diese Frage drehen, und dass er gemäss seinem in der Ethik sowohl als in der Politik durchgeführten Utilitätsprinzip die beste und zweckmässigste Lösung dieser Frage in der Vergangenheit, in der Geschichte suchen und finden zu müssen glaubte, — wo die Folgezustände der verschiedenen Einrichtungen, Kämpfe und Umwälzungen deutlich zu erkennen wären. (Und die Art wie Hume die Geschichte behandelt ist ganz dazu angethan, diese Annahme zu bestätigen.[3])) Aus diesem Grunde nun schrieb Hume

---

1) In „My own life" (seiner kurzen Autobiographie, abgedruckt in der Gesamtausgabe der Philosophical Works von Green and Grose am Anfang des 3. Bandes) und in Privatbriefen (s. Burton I, 375 u. 378). Hume hatte beim Beginn seiner Geschichtsschreibung die Absicht, seine History mit dem Regierungsantritt des Hauses Stuart zu beginnen (wie er es auch gethan hat) und sie allmählich bis zu seiner Zeit fortzuführen, aber nicht rückwärts zu gehen, wie er es später that. (Hume in einem Brief an seinen Freund Dr. Clephane; s. Burton I, 378).

2) Hume selbst schreibt in dem erwähnten Briefe: „You know that there is no post of honour in the English Parnassus more vacant than that of history. Style, judgement, impartiality, care — every thing is wanting to our historians; and even Rapin, during this latter period, is extremely deficient." (H.'s Urteil über Rapin, das anfangs ein sehr günstiges war, wurde im Laufe der Zeit, wo er historische Forschungen anstellte, immer ungünstiger, bis er ihn zuletzt gleich den anderen englischen Geschichtsschreibern als parteiisch und boshaft bezeichnete. S. Essays I, S. 473 Anm. History III 774.) Wie es mit H.'s eigener Unparteilichkeit steht, darüber wird im folgenden gehandelt werden.

3) Die Behauptung Ch. F. Schlossers in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts (Heidelberg 1872, Bd. III, S. 598), dass für Hume die Geschichte eigentlich Nebensache gewesen sei, dass er sie nur als Mittel benutzt habe, um seinen philosophischen und politischen Theorieen Verbreitung zu verschaffen, entbehrt jeder Begründung. E. Feuerlein scheint mir demgegenüber in seiner Monographie über Hume (in der Zeitschrift „der Gedanke", hersg. von Michelet, 1863/4, Bd. 4 u. 5) mit Recht zu betonen (a. a. O. Bd. 5, S. 161), dass die Philosophie Humes zu wenig positiv und produktiv, seine Politik zu wenig

zuerst (1752—56) mit grosser Lust und Liebe die Geschichte Englands unter den Stuarts. Er ging dann nach einigem Schwanken an die Bearbeitung der Zeit der Tudors (1759)[1]), um dann nach langem Zaudern und mit nicht geringem Widerwillen[2]) auf das Drängen seines Verlegers, der ihm das Geld dafür schon im voraus bezahlt hatte, an die (ziemlich flüchtige und oberflächliche) Bearbeitung der älteren Geschichte Englands von Cäsar ab (1762).

Was über Humes Drang nach Wahrheit bisher gesagt worden ist, darf nun nicht so aufgefasst werden, als wenn Hume ganz vorurteilslos an die Geschichte herangegangen wäre, um sich erst die Wahrheit aus ihr abzuleiten, um die wahren Ansichten über Staat und Kirche (auf die es ihm hierbei hauptsächlich ankam) sich erst aus den geschichtlichen Vorgängen zu deduzieren. Vielmehr ging Hume mit festen, ausgebildeten Ansichten an die Geschichte heran in der sicheren Überzeugung, dass diese, bei richtiger Darstellung der historischen Ereignisse, die Theorieen, die er für die einzig richtigen hielt, nur glänzend rechtfertigen und bestätigen werde. Die Wahrheit, in deren Besitz Hume sich schon längst glaubte, sollte nur den anderen, welche durch falsche Vorurteile beeinflusst die Ereignisse der Vergangenheit in nur falschem Lichte sehen konnten und infolgedessen falsche Lehren aus ihnen ziehen mussten, klar vor Augen geführt werden. Dass er auf diesem Wege einen grossen Teil der (von ihm stets angestrebten) Objektivität einbüssen musste, ist leicht begreiflich und bleibt trotz seiner wiederholten Versicherungen vom Gegenteil (die er auch in Privatbriefen an seine Freunde mit nie ermüdendem Eifer zum Ausdruck bringt) eine feststehende Thatsache.

Schon zur Zeit Humes hat sich daher (gleich nach dem Erscheinen der Geschichte der Stuarts) ein Sturm der Entrüstung von seiten fast aller Parteien Grossbritanniens gegen ihn erhoben[3]),

---

aus der Berührung mit dem lebendigen Parteileben geschöpft gewesen sei, als dass eine besondere Absicht, damit Propaganda zu machen, vorhanden gewesen sein könnte. — Aber auch Feuerlein behauptet mehr als er verantworten kann, wenn er sagt (a. a. O.), dass was Hume angetrieben hat die Geschichte zu bearbeiten, „nichts mehr und nichts weniger war als das Bedürfnis, die ganze Bildung, zu der er es gebracht hatte, auf diesem mehr umfassenden Gebiete niederzulegen“.

1) Die Jahreszahl bezieht sich auf die Zeit der Veröffentlichung.

2) Die Erklärung hierfür ergiebt sich aus den weiter folgenden Ausführungen (S. 19 f.).

3) Hume klagt hierüber in seinem „Own life“: „I thought that I was the only

und die Vorwürfe der Parteilichkeit, der Oberflächlichkeit, ja sogar bewusster Fälschung sind ihm seitdem auch von den grössten Historikern seines Landes gemacht worden[1]). Doch übersehen es seine Angreifer meistens, dass, wenn auch Hume in Bezug auf objektive Geschichtsschreibung den Anforderungen unserer Zeit wohl nicht im entferntesten genügt, seine Verdienste um die Geschichtswissenschaft, die auf ganz anderem Gebiete als dem genannten liegen, deshalb nicht um ein Haar geringer anzuschlagen sind. Wohl teilt Hume mit den anderen grossen Philosophen und Historikern des 18. Jahrhunderts den Fehler, dass er mit der Brille des Aufklärers in die Vergangenheit sieht und alles unbeachtet lässt, oder richtiger, alles misachtet, was vor seinem prüfenden Verstande nicht als berechtigt und als nicht vereinbar mit dem, was er für wahr und richtig hält, sich erweist. Er zeigt sich daher oft unfähig, politische sowie religiöse Gesinnungen und Strömungen, die seinen eigenen Tendenzen zuwiderlaufen, mit der nötigen Objektivität zu behandeln, sie (mit Rücksicht auf ihre Bedingtheit durch Zeit, Ort und obwaltende Zustände) gebührend zu

---

historian that had at once neglected present power, interest, and authority, and the cry of popular prejudices; and as the subject was suited to every capacity, I expected proportional applause. But miserable was my disappointment: I was assailed by the one cry of popular prejudices, disapprobation, and even detestation: English, Scotch and Irish, Whig and Tory, churchman and sectary, freethinker and religionist, patriot and courtier, united in their rage against the man who had presumed to shed a generous tear for the fate of Charles I. and the Earl of Strafford; and after the first ebullitions of their fury were over — what is still more mortifying — the book seemed to sink into oblivion". S. Näheres hierüber unten S. 35.

1) Macaulay sagt in seinem Essay über Milton (Vermischte Schriften übers. v. Fr. Bülau, Leipzig 1853, Bd. II. S. 292): „Hume, aus dessen bezaubernder Erzählung die grosse Masse des lesenden Publikums sich noch immer ihre Meinungen zu schöpfen begnügt, hasste die Religion so sehr, dass er die Freiheit hasste, weil sie mit der Religion verbündet gewesen, und hat die Sache der Tyrannei mit der Geschicklichkeit eines Advokaten geführt, während er die Unparteilichkeit eines Richters zur Schau trug." Noch schärfer lautet sein Urteil in der Edinburgh Review XLVII, S. 359. Es sei jedoch schon hier darauf hingewiesen, dass Macaulay ein extremer Gegner von H.'s politischen Ansichten war und dass auch er von neuen englischen Geschichtsforschern als parteiisch bezeichnet wird. Vgl. Brewer's Urteil über Macaulay in seiner Vorrede zum „Student's Hume" (einer von Brewer umgearbeiteten Ausgabe von Humes History of England, die für die englische Jugend bestimmt und unter dieser sehr verbreitet ist) und sein dort niedergelegtes Urteil über Hume: „though not entirely free from prejudice, he has excellent good sense and sound judgement." Doch selbst Macaulay kann nicht umhin, an einer anderen Stelle zu sagen (a. a. O. Bd. IV, S. 526): „Humes Geschichte, was immer für Fehler sie haben mag, ist jetzt ein grosses Werk, das Erzeugnis eines kräftigen Geistes, der mit den Materialien arbeitete, die ihm zugänglich waren."

würdigen und ihnen, wo nötig, relative Berechtigung zuzuerkennen (sowie oft auch, den späteren heilsamen Einfluss der anfangs als verderblich erscheinenden Kämpfe und Umwälzungen in Staat und Kirche einzusehen)[1]. Auch wird ihm Mangel an Gründlichkeit im Gebrauch der Quellen wohl mit Recht vorgeworfen. Doch sagt schon Schlosser: „Den Geschichtsschreibern und Geschichtsforschern, welche von dem gewöhnlichen Gesichtspunkte aus Humes Geschichte beurteilen, war er freilich nicht gelehrt und gründlich, da er allerdings im Gebrauche der Quellen nicht bloss nachlässig, sondern auch flüchtig ist. Sie bedachten aber nicht, wie bedeutend es selbst für die fleissigsten Forscher war, dass ein so gründlicher Denker einmal die Thatsachen, die ihm bekannt waren, so ordnete, dass sie sogleich durch ihre Anordnung eine Vorstellung von dem inneren Zusammenhange göttlicher und menschlicher Dinge gäben, der nur dem inneren Auge des denkenden Historikers fühlbar ist."[2])

---

1) Voltaire hebt in seiner Recension der 2. Auflage von Humes History of England (2. Mai 1764) begreiflicherweise gerade diesen Umstand als den grossen Vorzug von Humes Geschichte hervor und sagt am Schlusse der Recension (Oeuvres complètes, ed. Paris 1879, Bd. 25. S. 173), wo er Hume mit Rapin vergleicht: . . . „au lieu que dans le nouvel historien on découvre un esprit supérieur à sa matière, qui parle des faiblesses, des erreurs et des barbaries, comme un médecin parle des maladies épidémiques." Er konnte daher auch von ihm sagen (a. a. O. S. 170): „M. Hume dans son Histoire, ne paraît ni parlementaire, ni royaliste, ni anglican, ni presbytériens; on ne découvre en lui que l'homme équitable." — Ist auch Humes History ganz im Sinne Voltaires abgefasst (auch betreffs der äusseren Form), so scheint doch ein direkter Einfluss von Voltaire auf Hume oder gar eine Nachahmung von Voltaires historischen Schriften von seiten Humes (trotz H.'s persönlicher Bekanntschaft mit V. bei seinem Aufenthalt in Paris) nicht stattgefunden zu haben, da das in Betracht kommende Werk Voltaires „Essay sur les moeurs et l'esprit des nations" erst 2 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes von H.'s Geschichte der Stuarts zur Veröffentlichung gelangte. Es müsste denn sein, dass Hume die infolge des Druckverbotes von Voltaire heimlich herausgegebenen Auszüge aus dem genannten Werke (Abrégé de l'Histoire universelle) bereits gekannt hat — was sehr unwahrscheinlich ist. (Vgl. Burton II, 129 Anm.) Dass Hume von Montesquieu's „Esprit des loix" das vier Jahre vor H.'s History (1750) in Edinburgh, wahrscheinlich unter H.'s Leitung (s. Burton I, 304 u. 457), zum zweiten Male erschien, in seiner Art der Behandlung der Geschichte beeinflusst worden ist, ist wohl eher anzunehmen, wenn auch H. manche von Montesquieu im „Esprit des loix" niedergelegten Theorien ausdrücklich bekämpft (s. Inquiry conc. the principles of morals, sect III, part. II, S. 190 Anm.). An einer Stelle in seiner History (Bd. I. S. 315) erwähnt H. das Esprit des loix und sagt ausdrücklich, er müsse vieles wiederholen, was in jenem Werke (und noch anderen Werken, die er anführt) bereits ausgesprochen ist.

2) Geschichte des 18. Jahrhunderts, Bd. III, S. 598. Schlosser überschätzt zwar zum Teil Humes Verdienste als Historiker (a. a. O. S. 597—99). Das liegt scheinbar daran, dass Schlosser selbst als philosophierender Geschichtsschreiber von der Geschichtsauffassung der Aufklärungszeit noch nicht weit entfernt ist. Vgl. über Schlosser: O. Lorenz, die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben, Bd. I, S. 1—89. — Für Schlossers theologisch gefärbte Interpretation Humes würde sich dieser schön bedankt haben.

Und darin besteht eben das Hauptverdienst des Philosophen, dass er als erster es verstanden hat, die Geschichte des britischen Volkes von der bis dahin üblichen rein chronikartigen Behandlung zu befreien und sie mit seinem scharfen Denkergeiste so zu durchdringen, dass sie dem Leser als ein geordnetes, in notwendigem Zusammenhang stehendes und stets in der Entwicklung begriffenes Ganzes sich darstellt. — Über diese Geschichtsauffassung Humes und ihr Verhältnis zu seinen (moral-) philosophischen Theorieen, soll — soweit sich Beziehungen zwischen diesen und jener auffinden lassen — im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Was nun Humes Stellungnahme in der Darstellung der politischen und religiösen Kämpfe des britischen Volkes (vornehmlich in der von ihm zuerst behandelten Geschichte der Stuarts) anbetrifft, so ist vielfach behauptet worden, dass die dortige Stellungnahme Humes (inbesondere die politische) nicht nur in keinem Zusammenhang, sondern in direktem Widerstreit mit seinen in den philosophischen Schriften niedergelegten Prinzipien stehe — ein Umstand, der wohl geeignet wäre, zu dem Vorwurf der Parteilichkeit, der unserem Philosophen und Geschichtsschreiber so häufig gemacht wird, auch den der Heuchelei und bewusster Fälschung sich hinzugesellen zu lassen. Der Versuch, diese (scheinbar vorhandenen) Widersprüche zu lösen und ihren thatsächlichen Zusammenhang klar zu legen, wird uns in den beiden nächstfolgenden Abschnitten beschäftigen. — Dass und inwiefern Humes praktische Philosophie durch seine Geschichtsschreibung erläutert und ergänzt worden ist — wird sich aus den folgenden Ausführungen von selbst ergeben.

I. Ethik und Geschichte.

1. Determinismus und pragmatische Geschichtsschreibung.

Wenn Hume die Erkenntnis der Notwendigkeit der Causalität leugnet, so leugnet er damit nicht das wirkliche Vorhandensein der Causalität, d. h. den beständigen Zusammenhang, die beständige, ausnahmslose Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung in jedem Geschehen in der Natur (wenn auch ohne dass wir das Wesen dessen, was die stete Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung bedingt, je erkennen könnten). Hume sagt vielmehr,[1]) dass der gesunde Menschenverstand, der sich um metaphysische Spekulationen nicht zu kümmern hat, immer von einer Ursache auf ihre Wirkung und von dem Eintreffen einer Wirkung auf eine vorausgegangene Ursache mit der grössten Sicherheit schliessen wird und schliessen muss.[2]) Diese Gesetzmässigkeit, die, wie Hume zugiebt, das ganze Sein und Werden in der Natur beherrscht, beherrscht stets auch das menschliche Handeln, oder richtiger, das menschliche Wollen. Es besteht eine grosse Gleichförmigkeit, meint Hume, im menschlichen Handeln bei allen Völkern und zu allen Zeiten, und die menschliche Natur bleibt in ihren Gesetzen und Vorgängen immer dieselbe. Die gleichen Beweggründe führen zu gleichen Handlungen, die nämlichen Wirkungen folgen aus den nämlichen Ursachen, und die

---

1) Inquiry conc. hum. underst., sect. VIII, part. I, S. 72 f.

2) Folgende bemerkenswerte Äusserung findet sich in einem von Burton (I, 97 f.) abgedruckten Briefe Humes: „Allow me to tell you, that I never asserted so absurd a proposition as that any thing might arise without a cause. I only maintained that our certainty of the falsehood of that proposition proceeded neither from intuition nor demonstration, but from another source. That Caesar existed, that there is such an island as Sicily, — for these propositions, I affirm, we have no demonstration nor intuitive proof, — would you infer that I deny their truth, or even their certainty? There are many different kinds of certainty; and some of them as satisfactory to the mind, though perhaps not so regular as the demonstrative kind. — Where a man of sense mistakes my meaning, I own I am angry; but it is only with myself, for having expressed my meaning so ill, as to have given occasion to the mistake.“

Ähnlichkeit der von Polybius und Tacitus geschilderten Menschen mit denen von heute ist nicht geringer als die Ähnlichkeit der Erde, des Wassers und der anderen Elemente, welche Aristoteles und Hippokrates untersucht haben, mit den entsprechenden Stoffen unserer Zeit.[1]) Ist nun das Wollen und Handeln der Menschen gleich dem physischen Geschehen unwandelbaren Gesetzen unterworfen, so ist es eine (zwar schwierige aber doch) sehr lohnende Aufgabe, diese Gesetze zu erforschen. Denn wir können, wenn wir die Gesetze, denen das menschliche Handeln unterworfen ist, erforscht haben, sowohl das Verhalten eines jeden Menschen unter bestimmten Bedingungen voraussehen als auch aus dem uns bekannt gewordenen Verhalten eines Individuums (oder einer Masse von Individuen) auf die Beweggründe schliessen, die ihn (resp. sie) zu diesem Verhalten veranlasst haben.[2]) Diese Gesetze lassen sich nun in der That auf demselben Wege erforschen wie die Naturgesetze, nämlich auf dem Wege der Induktion. Fortwährende feine Beobachtung der Menschen und ihres Verhaltens unter bestimmten Bedingungen kann uns diese so überaus notwendige Erkenntnis verschaffen. Freilich kann diese Beobachtung keine so vollkommene sein wie die Beobachtung des physischen Geschehens. Denn wer kann in die Tiefen des menschlichen Herzens, in seine geheimsten Regungen und Neigungen genau so eindringen wie in die geheimsten Winkel einer noch so komplicierten Maschine? Wer kann die durch Erziehung und Gewohnheit hergebrachten Eigentümlichkeiten des menschlichen Geistes, seine jeweiligen

---

1) Inquiry etc. S. 68; vgl. auch ibid. S. 72 u. 74 f. und den Schluss der „Dissertation on the passions" (Essays, Bd. II, S. 166).

2) Allerdings muss man dann von den vielen möglichen Ursachen die wirkliche Ursache finden können, und dazu muss man „a man of subtility" sein (Vgl. unten S. 17 f.). — Dass Hume mit der Behauptung der Möglichkeit von Wirkung auf Ursache zu schliessen, zu weit gegangen ist, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Interessant ist, dass schon Herder, der sich in seiner Jugend auf Anregung Kants viel mit Hume beschäftigt hat, diesen schwachen Punkt bei Hume hervorgehoben und seine pragmatische Methode der Geschichtschreibung aus diesem Grunde verworfen hat. Er sagt: „Ich soll eine Wirkung aus einer Ursache erklären, da zehn Ursachen sie hervorgebracht haben können." (S. J. G. v. Herders Lebensbilder, hersg. von s. Sohne, Erlangen 1846, I 3a, 127). In Hume bewundert er daher den scharfsinnigen Staatsmann, den tiefen Denker, den eindringenden Erzähler, den aufklärenden Urteiler, aber soviel er von ihm zu lernen wünscht, Geschichte ist nicht darunter. „Der Philosoph der britischen Geschichte" zeigt uns die Dinge, wie er sie sich zurecht gerückt hat, „nicht aber notwendig, wie sie geschehen, wie sie gewesen sind." (Vgl. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 50 f.)

Launen und Stimmungen genau so analysieren und erklären, um sie in den sicheren Zusammenhang von Ursache und Wirkung bringen zu können, wie man es z. B. bei dem feinsten Räderwerk einer Uhr thut?[1]) Die Causalkette im menschlichen Wollen und Handeln lückenlos herzustellen, dazu reicht daher der menschliche Verstand nicht immer aus, und wir sind oft gezwungen, da wo ein Glied in dieser Kette unserem mangelhaften Erkenntnisvermögen verborgen bleibt, von einem unerklärlichen „Zufall" zu sprechen (der aber in Wahrheit gar nicht existiert[2])).

In engem Zusammenhang mit diesen Theorieen Humes steht seine Methode der Geschichtsschreibung. Sie wird gewöhnlich als (psychologisch-) pragmatisch bezeichnet. Das Hauptmerkmal dieser Methode ist die Richtung auf die Causalerkenntnis und auf den Nutzen, der aus dieser Erkenntnis gezogen werden kann[3]). Wenn, wie oben ausgeführt, alles menschliche Handeln in dem notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung steht, so muss es auch in diesem Zusammenhang erfasst und dargestellt werden können. Die Aufgabe des Geschichtsschreibers, der das Thun und Denken der Menschen in den verschiedensten Lagen und Verhältnissen der Vergangenheit seinen Zeitgenossen vor Augen zu führen hat, muss es vor allem sein, die Thatsachen und Ereignisse, die er vorfindet, in diesen Zusammenhang zu bringen. Denn die Geschichtsschreibung hat nach Hume nächst der Unterhaltung, die sie dem Leser gewährt, nur noch den einen Zweck: die Gegenwart zu belehren[4]). Indem die Geschichte gleichsam den Spiegel bildet, in welchem die in der Gegenwart lebenden Menschen die Folgen der menschlichen Handlungen in der Vergangenheit (die den jeweiligen von ihnen be-

1) S. Inquiry, a. a. O.

2) Wir sprechen oft vom Zufall, bemerkt Hume, auch beim physischen Geschehen (so z. B. beim plötzlichen Eintreten von Wind und Regen), wenn uns die Ursachen dieses Geschehens nicht gegenwärtig sind, trotzdem wir davon überzeugt sind, dass solche vorhanden sind. Though there be not, sagt Hume an einer anderen Stelle, such a thing as Chance in the world, our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding and begets a like species of belief or opinion. (Inquiry, sect. VI, S. 47; s. auch unten S. 17 Anm.)

3) Vgl. hierüber Dilthey, das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt, Deutsche Rundschau 1901, Bd. III, S. 379 f.

4) S. History of England, Bd. II, S. 58; Bd. III, S. 396. — Ich citiere nach der Ausgabe von Ward, Lock, and Tyler, London (1871), 3 Bde.

absichtigten mehr oder weniger ähnlich sind) sehen, liefert sie ihnen einen sicheren Massstab für die Beurteilung jener und ähnlicher Handlungen und wird so, bald warnend bald ermunternd, ihre zuverlässigste Ratgeberin. Und indem die Geschichte — wenn sie ihrer Aufgabe gerecht wird — den Leser über die Beweggründe der handelnden Personen, der Parteien, Sekten oder der Massen, die unter ihrer Einwirkung stehen, belehrt und sie in den richtigen Zusammenhang bringt mit den aus ihnen entstandenen Folgen, verhilft sie ihm dazu, sich ein objektives, von eigener Parteilichkeit ungetrübtes Bild von den betreffenden Richtungen und Strömungen zu bilden und demgemäss in dem Streite der Parteien seiner Zeit sich besonnener und überlegter zu verhalten. —

Doch wie soll dieser Zusammenhang konstruiert werden, wenn, wie oben ausgeführt, unser Erkenntnisvermögen häufig nicht dazu ausreicht, die scheinbaren Lücken in der Causalkette des menschlichen Handelns (die wir gewöhnlich als Zufälligkeiten bezeichnen) auszufüllen? Muss nicht demnach der Geschichtsforscher bei seinem Unternehmen, alles Geschehene in den notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu bringen, oft fehlgehen und durch „falsche Spitzfindigkeit" in dem Forschen nach diesem Zusammenhang Wahres mit Falschem vermengen? Hume war sich dieser Schwierigkeit vollkommen bewusst. Er sagt am Anfang seines Essay „of the rise and progress of arts and sciences" (Essays I, XIV, 174): „Nothing requires greater nicety in our enquiries concerning human affairs than to distinguish what is owing to chance [1]) and what proceeds from cau-

1) Selbstverständlich ist der „Zufall", von dem in diesem Essay die Rede ist, auch nur in dem oben ausgeführten Sinne zu verstehen. Hume spricht auch dort einige Male ausdrücklich von „chance or secret and unknown causes". (Dass Hume nicht hier noch wie im Inquiry auf die Natur dieses Zufalls näher eingeht, ist leicht erklärlich, da ja H. überhaupt in seiner praktischen Philosophie die Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen vermeidet.) An einer anderen Stelle (History of England, I, 704) bezeichnet H. diejenigen Folgen menschlicher Handlungen als zufällig (accidents), die ohne oder gegen die Absicht ihrer Urheber entstanden sind, wobei natürlich Hume auch nicht an eigentliche (ursachlose) Zufälle gedacht haben kann, sondern, wie aus dem Zusammenhang klar hervorgeht, an Ereignisse, die, infolge mangelhafter Voraussicht der Wirkungen, welche unter dem Einfluss gewisser Umstände aus ihrem Verhalten würden entstehen müssen, häufig die unbeabsichtigten oder ungewünschten Folgen der Handlungen der Menschen sind. — Vgl. hingegen die Ausführungen H. Goebel's in seiner Abhandlung „das Philosophische in Humes Geschichte von England" (Marburg 1897) S. 7.

ses; nor is there any subject in which an author is more liable to deceive himself by false subtilities and refinements." Die Annahme eines Zufalls, so führt er dort weiter aus, schneidet jede weitere Untersuchung über den in Frage stehenden Gegenstand ab, und das unentwegte Suchen nach einem ursächlichen Zusammenhang in den Ereignissen verwickelt den Forscher zuweilen in die kompliciertesten und häufig unfruchtbarsten Verstandesoperationen. Hume sucht daher dem Forscher zu Hilfe zu kommen, indem er ihm einige „allgemeine Regeln" an die Hand giebt, deren erste scheinbar den Zweck hat, dem Forscher eine schnellere und sicherere Entscheidung darüber zu ermöglichen, ob irgend ein Ereignis in der Geschichte durch Zufall (geheime Ursachen) entstanden oder ob es aus bestimmten (erkennbaren) Ursachen abzuleiten sei, bezw. ihm die Aussicht auf Erfolg in seinen diesbezüglichen Bemühungen im voraus vor Augen zu stellen[1]). Diese Regel lautet: „Was von wenigen Personen abhängt, ist zum grossen Teil dem Zufall oder geheimen, unbekannten Ursachen zuzuschreiben; was aber von einer Masse hervorgebracht wird, kann häufig aus sicheren und bekannten Ursachen abgeleitet werden". Denn die grosse Masse, meint Hume in der Begründung dieser Regel, lässt sich durch die Ursachen, die auf sie einwirken, meist vollständig und ganz widerstandslos leiten, sodass ihre Handlungen den Einfluss, unter dem sie entstanden sind, eher erkennen lassen als die Handlungen einzelner Personen, die sich mit grösserer Leichtigkeit den Einflüssen von aussen widersetzen können. Ausserdem sind die Motive, die imstande sind, eine ganze Masse von Menschen in ihrer Handlungsweise zu bestimmen, meistens von viel „gröberer" und daher leichter erkennbarer Natur als die Motive des Verhaltens einzelner Individuen, welche (Motive) sich

1) Die übrigen dort aufgestellten „Regeln" sind zum grössten Teil als historische Gesetze aufzufassen und dürfen wohl auch nach den Anforderungen, welche Geschichtsphilosophen unserer Zeit an solche Gesetze stellen (s. besonders Wundt, Logik II², 2. Aufl., S. 399 Anm.), mit diesem Namen bezeichnet werden. (Dass Hume einem Teil der in jenem Essay aufgestellten Regeln nicht nur in Bezug auf die Entwicklung von Kunst und Wissenschaft Geltung zukommen lässt, geht aus anderen Stellen in den Essays und in der History hervor). — Über Humes Philosophie der Geschichte — soweit von einer solchen bei ihm die Rede sein kann — und über ihr Verhältnis zu der Geschichtsphilosophie seiner grossen französischen Zeitgenossen (und zum Teil auch Freunde), — behalte ich mir vor an anderer Stelle zu handeln.

leichter dem Auge des Beobachters entziehen, da sie oft noch bei grösster Feinheit einen Einfluss auf den Einzelnen ausüben und auch ebenso oft von den subtilsten entgegenwirkenden Beweggründen (wider Erwarten des fernstehenden Zuschauers) überwunden und verdrängt werden können[1]).

2. „Moralgefühl" — und moralischer Fortschritt in der Geschichte.

Es ist bereits erwähnt worden, dass der Geschichtsschreiber nach Hume hauptsächlich die Aufgabe hat, durch eine geeignete Darstellung der historischen Vorgänge die Geschichte zur Lehrmeisterin der Gegenwart zu machen. Da also der Nutzen der Belehrung es vornehmlich ist, was den Wert der Geschichte nach Hume ausmacht, so hält er die Erforschung nur derjenigen Zeitabschnitte für verdienstvoll, welche diese Belehrung der Gegenwart geben können, d. h. derjenigen Zeitalter, in denen gleiche oder ähnliche Kulturzustände, politische und soziale Einrichtungen, geistige Strömungen und Reibungen stattgefunden haben wie in der (jeweiligen) Gegenwart. Die Geschichte alter unkultivierter Völker zu erforschen, hält er daher für ein müssiges Geschäft, eine wahre Zeitvergeudung. Hume beginnt den ersten Band seiner englischen Geschichte mit folgenden bemerkenswerten Worten: „Die Neugier, welche alle civilisierten Nationen beherrscht, die Heldenthaten und Abenteuer ihrer Vorfahren zu erforschen, ruft gewöhnlich ein Bedauern darüber hervor, dass die Geschichte alter Zeiten für immer so sehr in Dunkel, Ungewissheit und Widersprüche gehüllt bleiben muss. Geistreiche Männer, die Musse haben, sind geneigt, ihre Untersuchungen über die Perioden hinaus, in denen litterarische Denkmäler errichtet oder aufbewahrt worden sind, sich erstrecken zu lassen, ohne zu bedenken, dass die Geschichte vergangener Ereignisse unmittelbar verloren geht oder entstellt wird, wenn sie dem Gedächtnis oder

1) Diese Annahme hinderte aber nicht Hume, in seiner Geschichte seinen psychologischen Scharfsinn grade in der Aufdeckung jener feinen seelischen Motive zu bethätigen, welche den einzelnen (über dem Volke stehenden) Individuen — denen Hume ja den grössten, fast ausschliesslichen Einfluss auf den Werdegang der Geschichte zuschreibt — als Beweggründe für ihre Unternehmungen gedient haben sollen. — Vgl. jedoch (in Bezug auf H.'s „individualistische" Methode der Geschichtsschreibung) Essays I, p. I, XIV, S. 177.

der mündlichen Überlieferung anvertraut wird und dass die Abenteuer barbarischer Völker, selbst wenn sie aufgezeichnet wären, den Menschen, die in einem kultivierten Zeitalter geboren sind, wenig oder gar keine Unterhaltung gewähren würden. Die Convulsionen eines civilisierten Staates bilden gewöhnlich den lehrreichsten und interessantesten Teil seiner Geschichte; aber die plötzlichen, heftigen und unvorbereiteten Revolutionen, welche Barbaren eigen sind, sind so sehr von Laune geleitet und endigen so oft in Grausamkeit, dass sie durch die Einförmigkeit ihres Auftretens unseren Widerwillen erregen; und es ist eher ein Glück für die Wissenschaft, dass sie in Schweigen und Vergessenheit begraben sind". (Die Mythologie sollte gleichfalls, meint Hume ferner, gänzlich unbeachtet gelassen werden, oder, wenn eine Ausnahme in dieser Beziehung gemacht werden dürfte, so dürfte dies nur in Bezug auf die griechische Mythologie der Fall sein, welche wegen der ihr eigentümlichen Schönheit immer die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich ziehen werde). Er will daher hinwegeilen über die alte, obskure und uninteressante Periode der Anglosachsen, um desto ausführlicher die späteren Perioden zu behandeln, welche genügend Interesse und Belehrung dem Leser zu gewähren vermöchten[1]).

Nur in einer Beziehung, meint Hume (History I, 700), ist das Schauspiel, welches die Geschichte alter mit rohen Sitten behafteter Völker dem modernen Leser darbietet, interessant und belehrend: es zeugt ihm die Menschen, wie sie nicht sein sollen. Und noch mehr als dies: „if the aspect (of human manners) in

1) Noch präciser und unzweideutiger äussert sich Hume über den Wert des Geschichtsstudiums an einer anderen Stelle in der History (II, 58), wo er vom 15. zum 16. Jahrhundert übergeht. Er sagt da, nachdem er an die grossen Entdeckungen jener Zeit, an das Aufblühen der Naturwissenschaften, an das Erwachen der grossen Denker, an die Wiedergeburt des klassischen Altertums und an den Beginn der Reformation erinnert: „and thus a general revolution was made in human affairs throughout the world; and men gradually attained that situation with regard to commerce, arts, science, government, police and cultivation in which they have ever since persevered. Here therefore commence the useful as well as the more agreeable part of modern annals . . . and as each incident has a reference to our present manners and situation, instructive lessons occur every moment during the course of the narration. Whoever carries his anxious researches into preceding, is moved by a curiosity, liberal indeed and commendable; not by any necessity for acquiring knowledge of public affairs, or the arts of civil government." Vgl. auch Hist. I, 699.

some periods seem horrid and deformed, we may thence learn to cherish with the greater anxiety that science and civility which has so close a connexion with virtue and humanity and which, as it is a sovereign antidote against superstition, is also the most effectual remedy against vice and disorders of every kind". Die Belehrung kommt also hier aus der Reflexion des Lesers über die Ursachen jener rohen Naturzustände, in denen die Menschen sich einmal befanden, oder richtiger, über die Ursachen, die eine Beseitigung jener Zustände im Laufe der Zeit herbeigeführt und die moderne Menschheit eine so hohe Kulturstufe haben erreichen lassen. Der Leser findet so, dass die ganze abstossende Roheit der barbarischen Völker auf den Mangel bezw. niedrigen Stand von Kunst und Wissenschaft zurückzuführen ist, dass also der sittliche Fortschritt der Menschen (und Völker) von dem Fortschritt ihrer wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung abhängig ist — und er wird so zur eifrigen Pflege dieser beiden wichtigsten Faktoren der menschlichen Kultur angeregt.

Hieraus ergiebt sich nun: 1) Hume nimmt einen absoluten Fortschritt in der Geschichte an [1]). 2) Dieser Fortschritt ist nicht nur ein kultureller, sondern auch ein moralischer. 3) Der sittliche Fortschritt ist durch den Fortschritt von Kunst und Wissenschaft bedingt. Bei alledem setzt Hume einen Unterschied in dem moralischen Werte der verschiedenen Menschen und Menschengattungen voraus. — Wir müssen nun fragen: Wie sind diese Anschauungen Humes mit seinen Prinzipien der Moral zu vereinigen? Wenn der sittliche Zweck einer Handlung darin besteht, dass sie das Glücksgefühl der Menschen steigert, wenn das Motiv jedes moralischen Handelns ein uns angeborener Trieb (das Wohlwollen, die Sympathie, die Menschenliebe) ist, wenn allein das moralische Gefühl (moral sense oder sentiment) die Quelle aller Tugenden, sowie der Grund jeder moralischen Wertbeurteilung, ist [2]) — wie ist dann die Annahme eines moralischen Fortschritts

1) Essays I p. I XIV S. 195 ff. u. History I, 700 nimmt zwar Hume ein beständiges (periodisches) Steigen und Sinken der Kultur in den einzelnen Ländern an, d. h. er lässt nicht ein Land zweimal die höchste Kulturstufe erreichen — was natürlich mit der obigen Annahme in gar keinem Widerspruch steht.

2) Treatise on hum. nat., Book III, p. I. sect. I. u. II; Inquiry conc. the principles of morals, sect. I, sect. V p. II, Appendix I u. II.

überhaupt zu verstehen, und wie soll dieser Fortschritt durch die Entwicklung der wissenschaftlichen Bildung eines Zeitalters [1]) herbeigeführt werden können? Dass H. trotz seiner Annahme vom Angeborensein des Moralgefühls einen Unterschied in der Intensität dieses Gefühls bei den verschiedenen Menschen und Menschengattungen annimmt, welcher noch durch künstliche Pflege, Erziehung, Beispiel, Gewohnheit erhöht wird, — sagt er selber. [2]) Das Moralgefühl ist für ihn eben eine Anlage des menschlichen „Herzens" und tritt — wie alle Gemüts- und Geistesanlagen — bei verschiedenen Menschen in verschiedenen Graden auf. Den Einfluss der Kunst auf das Moralgefühl würde sich nun H. auch so gedacht haben können, dass durch die Ausbildung und Pflege des künstlerischen Fühlens eine Verfeinerung und Vertiefung des gesamten Gefühlslebens und somit auch des moralischen Fühlens herbeigeführt wird. [3]) Doch wie ist der Zusammenhang von Wissenschaft und Moral und der Einfluss der ersteren auf die letztere zu erklären? [4]) Leugnet ja Hume wiederholt aufs entschiedenste jeden Einfluss von seiten des Intellekts (der Vernunft) auf das Moralgefühl wie auf die gesamten Affekte (sowie auf jedes Wollen überhaupt) [5]). — Diese Schwierigkeit erweist sich aber bei näherer Betrachtung als eine nur scheinbare, wie aus den folgenden Ausführungen hervorgehen wird.

Der Massstab für den moralischen Wert einer Handlung ist nach Hume der Nutzen, den sie den Menschen bringt. [6]) Der Trieb, der uns dazu drängt, das Wohl unserer Mitmenschen zu

1) H. sagt (History I, 53): „good morals and knowledge are almost inseparable, in every age, though not in every individual."

2) Inqu. conc. the principles of morals, sect. I u. ö.

3) Die Analogie zwischen dem Schönheitsgefühl und dem Moralgefühl wird von H. häufig hervorgehoben, so Treatise, B. III p. III sect. I, S. 336, Inqu. conc. hum. underst., Schluss, Inqu. conc. the princ. of mor., sect. I, S. 172, u. sonst.

4) Durch die Beantwortung dieser Frage wird auch die erste Frage beantwortet sein: Wie ist moralischer Fortschritt nach Hume überhaupt möglich? — Auf die erwähnte Schwierigkeit hat bereits H. Goebel in seiner oben angeführten Abhandlung (S. 4 f.) kurz hingewiesen, indem er sie als „auffallend" bezeichnete. Die Unterscheidung, die er dort zwischen „quantitativ" und „qualitativ" (in Bezug auf die Tugend) macht, ist mir nicht recht verständlich. Die Widersprüche, die dort Goebel (S. 5) in H.'s Ansichten über den Fortschritt in der Geschichte sieht, halte ich nicht für solche. S. oben S. 21 Anm. 1.

5) Treatise, B. II p. III sect. III, B. III p. I sect. I u. II, Inquiry conc. the princ. of mor., sect. I, App. I.

6) Inquiry etc., sect. II p. II, sect. V p. I u. II (S. 207 u. 216), sect. VI p. II, sect. VII (S. 236), Treatise, B. III p. III, sect. VI u. ö.

fördern, ist uns angeboren; es ist die Sympathie, die Menschenliebe. Doch worin besteht das Wesen dieses Triebes? Hume sagt: die Seelen aller Menschen sind einander ähnlich. Die Gemütsbewegung des einen ruft eine gleiche Affektion im Gemüte des anderen hervor. So erregen in uns die Lust- und Schmerzgefühle anderer gleiche Gefühle. Auf diese Weise entsteht das Wohlwollen: das Streben, die Lustgefühle der Mitmenschen zu steigern (oder sie erst hervorzurufen) und ihre Schmerzgefühle zu vermindern.[1]) Dieses Sympathiegefühl allein würde aber nicht dazu ausreichen, die Handlungen der Menschen sich so gestalten zu lassen, dass sie den höchsten Grad moralischen Wertes erreichen, d. h. dass sie möglichst vielen Menschen möglichst grossen Nutzen gewähren — ohne Rücksicht auf ihre räumliche oder zeitliche Entfernung, auf Verwandtschaft und Freundschaft oder

---

1) Treatise B. II p. II sect. VII, B. III p. III sect. I. Im Inquiry geht Hume auf eine psychologische Analyse des Sympathiegefühls nicht mehr ein, sondern stellt es einfach als ein thatsächlich dem Menschen a priori innewohnendes Prinzip hin. „Es ist unnötig", sagt er da (S. 207 f. Anm.), unsere Nachforschungen so weit zu treiben und zu fragen, warum wir Menschenliebe oder Mitgefühl für andere besitzen. Es genügt, erfahrungsgemäss zu wissen, dass dies ein Prinzip in der menschlichen Natur ist. Wir müssen irgendwo in unserer Untersuchung der Ursachen innehalten, und es giebt in jeder Wissenschaft einige allgemeine Prinzipien, über welche hinaus wir nicht hoffen können, ein noch allgemeineres Prinzip zu finden. Niemand ist absolut gleichgültig gegen das Glück und Elend anderer: ersteres hat eine natürliche Tendenz, Lust zu gewähren, letzteres Pein, wie jeder an sich selbst erfahren kann. Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Prinzipien auf einfachere und universellere zurückgeführt werden können, was auch immer für Versuche zu diesem Zwecke gemacht worden sein mögen." Während nun aus Humes Ausführungen im Treatise (a. a. O. u. B. II p. III, sect. VII u. VIII) hervorgeht, dass das eigentliche Motiv alles sittlichen Handelns im letzten Grunde doch die Selbstliebe ist (da ja dieses Motiv aus dem Umstande hervorgeht, dass das Wohl- und Wehegefühl anderer ein gleiches Gefühl in unserem eigenen Gemüte hervorruft), giebt sich H. im Inquiry Mühe, diesen Gedanken möglichst zu unterdrücken. An einer Stelle (S. 268 Anm.) erklärt er die Frage, ob sich die Gefühle des Wohlwollens auf „einige feine Erwägungen der Selbstliebe" zurückführen lassen, als eine Frage, die „mehr interessant als wichtig" ist (vgl. auch ibid. sect. IX p. I S. 247), ohne weiter auch mit einem Wort auf diesen Punkt einzugehen, während er im übrigen nicht müde wird darzuthun, dass ein völlig uninteressiertes Wohlwollen (in höherem oder niedrigem Grade) allen Menschen angeboren ist, — welches den Trieb zu moralischem Handeln in ihnen bildet (sect. V u. ö.). W. Wundt deutet in seiner „Ethik" (2. Auflage, S. 332) diesen Widerspruch bereits an. Die Lösung, die Wundt dort giebt, scheint mir die einzig mögliche zu sein, wenn auch die bei Hume vorhandene Inkonsequenz hierbei doch noch bestehen bleibt. — Ebenso unklar wie in diesem Punkte ist H. auch in der Behauptung, dass „der Wunsch nach Bestrafung unserer Feinde und nach dem Glück unserer Freunde" ein „natürlicher Instinkt" ist, der gleich den anderen animalen Grundtrieben „gänzlich unerklärbar" ist. (S. Treatise, B. II p. III, sect. IX, S. 215; vgl. auch Treatise B. II p. II, sect. VI—IX, Dissertation on the passions (Essays II) sect. I, Anfang, Inquiry conc. the princ. of mor. (ibid.) S. 215 u. 268 Anm. — Vgl. über das Letzte auch G. v. Gizycki, die Ethik Humes (Breslau 1878) S. 40).

gar auf den eigenen Vorteil des Handelnden. Denn die Sympathie wird, wie Hume in Treatise[1]) sowohl als im Inquiry[2]) zugiebt, nur durch das Naheliegende erregt, welches allein imstande ist, in dem Zuschauer eine lebhafte Vorstellung (a lively idea) hervorzurufen, die erst durch die Verwandlung in eine „impression" das dem wahrgenommenen entsprechende Wohl- oder Wehgefühl entstehen lässt.[3]) „Es ist von Natur aus weise eingerichtet," sagt H. ferner,[4]) „dass persönliche Rücksichten insgemein die Oberhand erlangen über allgemeine Anschauungen und Erwägungen;[5]) sonst würden sich unsere Neigungen und Handlungen aus Mangel an einem gehörig begrenzten Objekte zerstreuen und verlieren. So erregt eine geringe, uns oder unseren nächsten Freunden erwiesene Wohlthat lebhaftere Gefühle der Liebe und Billigung als eine grosse, einem entfernten Gemeinwesen erwiesene Wohlthat. Aber auch hier verstehen wir es, wie bei den sinnlichen Wahrnehmungen, diese Ungleichheiten durch die Überlegung zu berichtigen und einen allgemeinen Massstab des Lasters und der Tugend festzuhalten, der hauptsächlich auf den allgemeinen Nutzen gegründet ist." So können wir nur mit Hilfe vernünftiger Überlegung den höchsten Grad der Moralität in unserem Thun und Lassen erreichen. Um dem Gefühl der Sympathie den Weg zu bahnen, sagt Hume an einer anderen Stelle, und eine richtige Erkenntnis von dessen Gegenstand zu geben, „muss oft viel Nachdenken vorhergehen, müssen feine Unterscheidungen gemacht, richtige Schlüsse gezogen, entfernte Vergleiche angestellt, verwickelte Beziehungen untersucht und allgemeine Thatsachen ergründet und festgestellt werden."[6]) Denn

1) B. II p. III sect. VII u. VIII.

2) S. sect. V p. II, S. 215. Die psychologische Erklärung ist nur im Treatise vorhanden.

3) Die lebhafte Schilderung vergangener Ereignisse hat den gleichen Erfolg. S. Inquiry, a. a. O. S. 216.

4) a. a. O. S. 215. Ich bediene mich hier und im folgenden der Übersetzung Masaryk's von H.'s „Untersuchung über die Prinzipien der Moral" (Wien 1883).

5) „Jeder ist sich selbst der nächste" — würde H. hier mit Recht gesagt haben können, wenn er in Übereinstimmung mit der oben angeführten psychologischen Erklärung der „Sympathie" den viel stärkeren Trieb der Selbstliebe hätte erklären wollen.

6) Inquiry, sect. I, S. 172. Ebenso ist es, sagt H., mit der Schönheit: „Einige Arten der Schönheit, besonders die natürlichen, gewinnen beim ersten Anblick unsere Nei-

wenn auch die Sympathie allein imstande ist, uns zu einer „Bevorzugung der nützlichen Tendenzen vor den schädlichen" zu veranlassen, so bleibt doch noch der Vernunft die Entscheidung darüber überlassen, was im letzten Grunde nützlich oder schädlich ist. Und diese Entscheidung ist oft sehr schwierig. Nicht immer ist das, was im ersten Augenblick als nützlich oder schädlich erscheint, wirklich (in den Folgen) nützlich oder schädlich, und oft muss das Wohl eines Einzelnen dem Wohle Vieler (der Gesamtheit) geopfert werden. Hierbei können häufig Zweifel entstehen, „entgegengesetzte Interessen können zusammentreffen, und die Bevorzugung der einen Seite kann nur durch sehr subtile Erwägungen zu stande kommen, und nur ein kleines Übergewicht der Nützlichkeit muss oft den Ausschlag geben. . . . . Und oft bedarf es einer sehr guten Vernunft und eines sehr guten Urteils, um bei so verwickelten Fragen, wie sie die Verborgenheit und der Widerstreit der nützlichen Tendenzen mit sich bringt, die richtige Entscheidung zu treffen." [1]) Es müssen daher allgemeine Regeln und Normen geschaffen werden, nach denen die Menschen bei der Beurteilung von guten und schlechten Handlungen sich zu richten haben. Diesen allgemeinen Regeln entsprechen auch die bei allen Kulturmenschen thatsächlich vorhandenen „allgemeinen Gefühle der Misbilligung und des Beifalls, welche in der Humanität oder der Rücksicht auf den Nutzen und Schaden für die Allgemeinheit ihren Ursprung haben." Die Allgemeinbegriffe Tugend und Laster bilden sich allmählich bei den Kulturvölkern, bis die „Moral" allgemeine Anerkennung erlangt: „Gewisse allgemeine Vorstellungen über menschliches Betragen und Verhalten bilden sich, diese oder jene Handlungsweise wird von den Menschen in dieser oder jener Lage erwartet,

gung und Zustimmung, und wo sie diese Wirkung verfehlen, bleibt es für alle Vernunftgründe unmöglich, ihre ungünstige Wirkung ungeschehen zu machen oder sie unserem Geschmack und Gefühl anzupassen. Aber bei vielen Gattungen der Schönheit, besonders bei jenen der höheren Künste, erfordert es viel Nachdenken, um das rechte Gefühl zu empfinden, und ein falscher Geschmack kann oft durch Argumente und Nachdenken gebessert werden. Wir haben gute Gründe zu schliessen, dass die moralische Schönheit viel mit der letzteren Art gemein hat und den Beistand unserer intellektuellen Fähigkeiten erfordert, wenn ihr ein entsprechender Einfluss auf den menschlichen Geist zukommen soll."

1) Inquiry, Appendix I, S. 258.

diese Handlung wird als mit unserer abstrakten Regel übereinstimmend angesehen, jene andere als ihr widersprechend. Und durch solche allgemeine Prinzipien werden die besonderen Gefühle der Selbstliebe häufig beherrscht und beschränkt."[1]) So verhält es sich mit der Moral des Kulturmenschen. Anders aber ist es um die Moral des Naturmenschen bestellt. „Es scheint gewiss", sagt Hume,[2]) „sowohl aus Vernunft- als aus Erfahrungsgründen, dass ein roher, aller Kultur barer Wilder sich in seiner Liebe und seinem Hass vornehmlich nach seinen Vorstellungen von persönlichem Nutzen und Schaden richtet und nur einen schwachen Begriff von einer allgemeinen Regel oder einem System des Verhaltens hat. Den Mann, der ihm im Kriege gegenübersteht, hasst er aus vollem Herzen nicht nur im gegenwärtigen Augenblick, was fast unvermeidlich ist, sondern für immer nachher; und er ist ohne die äusserste Sühne und Rache nicht befriedigt. Aber wir, an die Rücksicht auf die Gesellschaft und an weitergehende Überlegungen gewöhnt, erwägen, dass dieser Mann seinem eigenen Vaterlande und Volke dient, dass jeder Mann in derselben Lage dasselbe thun würde, dass im allgemeinen die menschliche Gesellschaft am besten durch solche Grundsätze aufrecht erhalten wird — und durch solche Voraussetzungen und Anschauungen wirken wir einigermassen unseren roheren und engherzigeren Leidenschaften entgegen."

Man sieht also: das angeborene Moralgefühl reicht nach Hume noch lange nicht aus, um die Menschen zu sittlich vollkommenen Individuen zu machen und ihre Handlungen den höchsten Prinzipien der Moral entsprechend sich gestalten zu lassen.[3]) Das „Moralgefühl" bildet nur gewissermassen die Grundlage (die als solche jedem Menschen eigen ist), auf der die Menschen selber weiter bauen müssen, wenn das herrliche Gebäude der vollkommen ausgebildeten Moralität (in dem von Hume selbst ausgeführten Sinne)

1) A. a. O. sect. IX p. I, S. 250.

2) A. a. O., S. 250 Anm.

3) Vgl. hierzu noch die Anmerkung im Inquiry (sect. VI p. I, S. 219), wo H. sagt, dass bei vielen Menschen das Moralgefühl nicht imstande ist, sie zu sittlichem Handeln zu veranlassen.

zu stande kommen soll, — ein Gebäude, das, wenn es einmal errichtet ist, ein Tempel wird, dessen Schönheit von allen denen, die bei seiner Errichtung (mittelbar oder unmittelbar, bewusst oder unbewusst) mitgewirkt haben, sowie von denen, die ihn fertig vorfinden, bewundert und heilig gehalten wird. Die Bausteine zu diesem komplicierten Gebäude aber können nur aus der allgemeinen Entwicklung der menschlichen Kultur und hiermit zum grössten Teil aus der Entwicklung der Wissenschaft und Kunst genommen werden. Die Wissenschaft, die ja den bedeutendsten Teil der geistigen Kultur eines Volkes ausmacht, hielt Hume noch besonders hoch, weil er in ihr „das beste Heilmittel gegen den Aberglauben" sah, — in welch letzterem H. stets den Ausgangspunkt fast aller sittlichen und intellektuellen Verrohung der Menschen, das Hauptmotiv der meisten widerwärtigen und greuelhaften Vorgänge, der sinnlosen rohen Kriege und Mordthaten in der Geschichte erblickte. — Er hatte daher guten Grund zu sagen: „good morals and knowledge are almost inseparable, in every age, though not in every individual"[1]) und so den moralischen Fortschritt in der Geschichte von dem Fortschritt der Wissenschaft und Kunst abhängig zu machen — die Wirklichkeit beider zugebend. —

II. Politik und Geschichte.

Hume hat seine politischen Theorieen zum grössten Teil bereits im 3. Buch des „Treatise on human nature" (sect. VII—XI) im Zusammenhang mit seiner Moralphilosophie entwickelt. Er hat sie dann noch durch mehrere Essays, deren grösster Teil ursprünglich für eine politische Wochenschrift geschrieben war dann aber (1741—42) zusammen mit anderen Essays (moral and political) anonym erschien[2]), ergänzt, indem er im Anschluss an die heissumstrittenen politischen Fragen, die seit langer Zeit im Vor-

1) History I, 53. Wieso „in every age" und nicht in „every individual" dürfte aus den obigen Ausführungen leicht ersichtlich sein, da ja die in einem bestimmten Zeitalter zur Anerkennung gelangten Allgemeinbegriffe von Tugend und Laster von der Mehrzahl der Menschen wohl eingesehen (gebildet oder jedenfalls acceptiert) worden sein müssen — während der Rest diese dann nolens volens anerkennen und nach ihnen sich richten muss. —

2) S. Burton, Hume's Life, Bd. I, S. 136.

dergrund des Interesses des gesamten britischen Volkes standen, über Entstehung und Zweck der Staatseinrichtung in erneuter Form handelte. Der 3. Auflage dieser Essays (1748) hat Hume drei neue Abhandlungen beigegeben, deren zwei („of the original contract“ und „of passive obedience“) wiederum zum grössten Teil eine Erweiterung der im Treatise niedergelegten politischen Theorieen bilden, und zwar mit grösserer Berücksichtigung der praktischen Seite dieser Fragen und mit teilweiser Bezugnahme auf die historischen Vorgänge des 17. Jahrhunderts in England. Diese erfuhren dann noch im Jahre 1752 eine Ergänzung durch zwei weitere Essays („of the protestant succession“ und „Idea of a perfect commonwealth“), die unter den „political discourses“ (welch letztere sich vorwiegend mit nationalökonomischen Fragen beschäftigen) erschienen; und als letzter Ausläufer ist noch der Essay „of the coalition of parties“ zu erwähnen (welcher erst in der Auflage von 1758, also lange nach der Geschichte der Stuarts und kurz vor der der Tudors, gedruckt worden ist), dessen Zweck darin bestehen soll, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Aussöhnung zwischen Whigs und Tories klar zu legen.[1])

Schon in seinen ersten politischen Abhandlungen (auch schon im Treatise) musste Hume häufig Fragen berühren, die in den blutigen Verfassungskämpfen des 17. Jahrhunderts das gesamte britische Volk heftig bewegten und in die Parteien spalteten, welche noch zur Zeit Humes (wie auch noch heute) unter dem Namen Whigs und Tories fortbestanden und an ihren entgegengesetzten Prinzipien (Conservatismus und Liberalismus) festhaltend einander befehdeten. Dass durch die Erörterung dieser historisch-politischen Fragen Humes Interesse schon damals für die Geschichte der Stuarts und somit, wie es scheint, für die Geschichtsschreibung überhaupt wachgerufen worden ist, ist in der Einleitung (S. 9) bereits bemerkt worden. In seiner Geschichte der Stuarts konnte und musste Hume auf diese Fragen näher eingehen. Die Beziehungen zwischen den im Treatise sowohl als in den Essays

1) Nebenbei scheint dort Hume den von ihm in der History eingenommenen politischen Standpunkt rechtfertigen zu wollen. Viele Argumente, die H. in der History zur Verteidigung der Stuarts anführt (s. besonders History II, 581 ff., III, 90 ff.), sind in diesem Essay wiederholt.

niedergelegten politischen Theorieen und der in der History of England zum Ausdruck gebrachten politischen Gesinnung Humes festzustellen und klar zu legen, dürfte eine um so lohnendere Aufgabe sein als durch eine scheinbar unrichtige (oder wenigstens oberflächliche) Auffassung dieser Beziehungen schon häufig Humes Stellungnahme in seiner Geschichte der Stuarts als eine unverständliche, widerspruchsvolle oder gar auf mala fides beruhende bezeichnet worden ist.[1]) Um diese Beziehungen, wie ich sie auffasse, hier darzulegen, ist es nötig, einen kurzen Überblick über die wesentlichen politischen Theorieen Humes, wie sie aus seinen vielen diesbezüglichen Abhandlungen und Äusserungen sich ergeben, hier vorauszuschicken.[2])

Wie die Gerechtigkeit, Treue, Heilighaltung des Versprechens künstliche Tugenden sind, die mit Rücksicht auf den aus ihnen folgenden Nutzen von den Menschen erfunden sind, so ist auch der Staat für Hume ein künstliches Gebilde, das ursprünglich aus Interesse, aus dem Streben der Menschen nach Sicherheit, Ordnung und Ruhe hervorgegangen ist. Die Obrigkeit (government) ist weder durch einen ursprünglichen zwischen Volk und Regenten ausdrücklich geschlossenen Vertrag (Locke u. a.) noch auch infolge eines im Naturzustande wirklich stattgefundenen Krieges aller gegen alle (Hobbes) entstanden, sondern sie verdankt ihren Ursprung dem Bedürfnis und dem stillschweigenden Instinkt der Menschen, in dem Mächtigsten und (in irgend einer Beziehung) Tüchtigsten unter ihnen Schutz gegen allerlei Angriffe (von aussen wie auch manchmal von innen) zu suchen, ihn als ihren Führer (zuerst im Kriege und dann auch im Frieden) anzuerkennen und sich seinen Weisungen zu fügen, in dem Bewusstsein, dass die Vorteile, die sie durch seine Herrschaft erlangen — die Sicherheit des Lebens

---

1) S. Burton I, 405 ff., Edinburgh Review LXXXV (1847, I) S. 20 u. s. oben S. 11 Anm. Auch H. Goebel kann in seiner Abhandlung „d. Philos. i. H.'s Gesch. v. E." über das Widerspruchsvolle in Humes Ansichten nicht hinwegkommen (s. besonders S. 54). Die dort citierte Äusserung H.'s ist meiner Ansicht nach, wenn sie richtig aufgefasst wird, für die Beurteilung der vorliegenden Frage von gar keiner Bedeutung.

2) Eine ausführlichere Darstellung von Humes Politik hat E. Pfleiderer in seinem Werke „Empirismus und Skepsis in D. Hume's Philosophie" (Berlin 1847, S. 367—380) gegeben. Hier beschränke ich mich auf die Erörterung derjenigen Punkte, die im Zusammenhang mit den nächstfolgenden Ausführungen notwendig hervorgehoben bezw. in das richtige Licht gerückt werden müssen.

und des Eigentums — grösser sind als die Vorteile der vollen Freiheit und Unabhängigkeit.[1]) Die Obrigkeit ist demnach (ihrer Entstehungsursache gemäss) dazu da, die Rechte jedes einzelnen Unterthanen sowohl als des gesamten ihr unterstehenden Volkes zu wahren, d. h. innerhalb des Volkes strenge Gerechtigkeit walten zu lassen und gewaltsame Eingriffe von Feinden mit Waffengewalt zurückzuweisen. Erfüllt die Obrigkeit diese beiden Grundpflichten, so hat sie ihren Zweck erreicht und die Unterthanen sind dann ihrerseits verpflichtet, durch unbedingten Gehorsam und strenge Unterwürfigkeit der Obrigkeit entgegenzukommen und sie in der Ausübung ihres Amtes zu unterstützen. Die Unterthanentreue ist im eigenen Interesse der Menschen begründet, da diese durch ihre Unterwürfigkeit mehr gewinnen als durch ihre absolute Freiheit. Wo dies nicht der Fall ist, d. h. wo die Obrigkeit dem Volke die erwähnten Vorteile (durch welche die Nachteile der Unterwürfigkeit gänzlich aufgewogen werden) nicht gewährt, oder wenn gar der Regent die ihm anvertraute Macht misbraucht und durch Eingriffe in die Rechte der Unterthanen ihr Leben oder Eigentum gefährdet (und so selbst die Gerechtigkeit verletzt, zu deren Beschirmung er eingesetzt ist), — in solchem Fall hört für die Unterthanen naturgemäss die Pflicht des Gehorsams auf und ihr Widerstand erlangt (in der Theorie wenigstens) volle Berechtigung.[2])

Ist nun aber auch die Regierungsgewalt ursprünglich auf die angegebene Weise aus dem eigenen Interesse der Regierten

1) „Hätte jeder Mensch genügenden Scharfsinn“, sagt Hume, „um jederzeit das mächtige Interesse wahrzunehmen, welches ihn verpflichtet, Gerechtigkeit und Billigkeit zu befolgen, und genügende Willenskraft (strength of mind), beständig in der Verfolgung eines allgemeinen und fernliegenden Interesses zu beharren, anstatt den Lockungen eines gegenwärtigen Vergnügens und Vorteils nachzugeben, es hätte niemals etwas wie eine Regierung und staatliche Gesellschaft gegeben, sondern jeder Mensch hätte, seiner natürlichen Freiheit folgend, in vollkommenem Frieden und ungestörter Harmonie mit allen anderen gelebt.“ Da aber die Menschen einmal keine so vollkommenen Wesen sind, so ist die Einsetzung einer Obrigkeit die notwendige Folge davon und das beste Mittel dafür, diesen ihren Mangel unfühlbar zu machen. Dass die Obrigkeit die Wahrung der Gerechtigkeit zu ihrer höchsten Aufgabe macht, liegt nicht etwa an der Überlegenheit ihrer Natur (etwa weil von Gottes Gnaden dazu eingesetzt), sondern einfach daran, dass es ihr eigenes Interesse verlangt (da sie ja als solche nur dazu da ist, um diese Aufgabe zu erfüllen). Vgl. die gleich unten angeführten Stellen.

2) Siehe über diesen ganzen Punkt Treatise B. III p. II sect. VII, VIII, IX, Essays Bd. I, p. I, V (S. 113 ff.), p. II, XII (S. 443 ff.), Inquiry conc. the princ. of mor. (Essays II) sect. III S. 185, IV S. 197.

entstanden und leitet sie somit ihre Existenzberechtigung nur aus dem durch sie geförderten Nutzen der Gesellschaft ab, so darf doch nach Hume bei einer bereits bestehenden Regierungsordnung (established government) dieser Umstand meist nicht als der einzig massgebende gelten und die Pflicht der Unterthanentreue hängt da nicht mehr ausschliesslich von dem Grade des Nutzens ab, welchen die Obrigkeit dem Volke verschafft. Es kommen hierbei noch andere Momente von nicht zu unterschätzender Bedeutung in Betracht, die in den wichtigsten politischen Fragen, wie bei der Wahl des Regenten und der Bestimmung seiner Machtbefugnisse, ausschlaggebend und ganz besonders bei der Frage nach den Grenzen des passiven Gehorsams (passive obedience) reiflich erwogen und berücksichtigt werden müssen[1]. Da die rein aus der Vernunft gewonnenen Argumente — wie alle abstrakten Theorieen — nie oder selten imstande sind, das Volk, die grosse Masse (bulk of mankind) in ihren Handlungen zu bestimmen, so müssen auch die Philosophen und die geistigen Leiter des Volkes praktisch genug sein, um den Vorurteilen der Menge Rechnung zu tragen. Es ist ein altes Vorurteil der Menschen, diejenigen Einrichtungen, die durch ein hohes Alter sanctioniert sind, als die besten, zweckmässigsten und unantastbarsten zu betrachten. Langjähriger Besitz eines Gegenstandes erhebt gewöhnlich das Inhaberrecht des Besitzers über allen Zweifel, selbst wenn die ursprüngliche Besitznahme des Gegenstandes mit Unrecht geschehen war. Dies ist nicht nur in Bezug auf die jeweilig besitzenden Personen der Fall, sondern auch in Bezug auf ihre Nachkommen. Das Erbrecht erfreut sich allgemeinster Zustimmung. Auf diese und ähnliche Vorurteile (von denen sich auch der Philosoph im praktischen Leben nicht befreien kann[2]) gründet sich gewöhnlich die „Meinung“ des Volkes und auf letzterer beruht in den meisten Ländern die Autorität der bestehenden

---

1) Hume unterscheidet hier (in Bezug auf die Pflicht der Unterthanentreue) „natural obligation“ und „moral obligation“ (Treatise B. III. p. II sect IX S. 314). Unter „natural obligation“ scheint er die dem eigenen Interesse schuldige Unterthanenpflicht zu verstehen. Die andere „obligation“ bezeichnet er wohl deshalb als „moral“, weil diese nicht in Anbetracht des eigenen Wohles des Einzelnen, sondern mit Rücksicht auf das (manchmal auch ganz entfernte) Wohl der Gesamtheit zu stande kommt. Vgl. Essays I, 455 u. II, 275 f.

2) S. Essays I p. II. XV, S. 472.

Regierung.[1]) Und da der Bestand der Regierung gewöhnlich von Segen für das Volk ist (indem er ihm Sicherheit und Ruhe gewährt), so ist für dasselbe das Vorhandensein der erwähnten Vorurteile wie die darauf gegründete „Meinung“ (opinion) von gleichem Segen. Es kann daher nur als eine närrische Weisheit bezeichnet werden, sagt Hume,[2]) wenn Manche es sich zur Aufgabe machen, den Wert und die Bedeutung der Fürsten herabzusetzen und sie den niedrigsten Menschen gleichzustellen. Der Anatom wird freilich an dem höchsten Monarchen nichts mehr finden als an dem einfachsten Bauern oder Tagelöhner, der Moralist vielleicht sogar oft weniger. Aber was haben diese nüchternen Reflexionen für einen Sinn? Das Vorurteil für Geburt und Familie ist nun einmal unter den Menschen verbreitet und trägt doch nur dazu bei, ihr eigenes Wohl, ihre Ruhe und ihren Frieden zu sichern. Ebenso unsinnig ist es, die Rechte einer längst anerkannten regierenden Dynastie auf ihren Ursprung zu untersuchen, bezw. den unrechtmässigen Anfang ihrer Herrschaft aufdecken zu wollen (der in den meisten Fällen thatsächlich gefunden werden kann), da es in der That gar nicht darauf ankommt, auf welche Weise eine Regierungsgewalt entstanden, sondern dass sie vorhanden ist und ihren Zweck erfüllt. Und wo letzteres der Fall ist, da dürfen irgend welche (gewaltsame) Änderungen auf Grund philosophischer Spekulationen nicht vorgenommen werden.[3]) Fragt man nun nach den „Grenzen des passiven Gehorsams“, nach dem Rechte des Widerstands der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit in Ländern mit längst etablierter Regierungsordnung und mit altem Herrscherhause, so muss darauf eine zwar komplicierte aber doch aus dem Obigen sich leicht ergebende Antwort folgen: So lange der Grund des Widerstandes gegen die Regierung nicht aus einer positiv vorhandenen Gefahr für Leben und Eigentum des Volkes abgeleitet ist, ist jeder Widerstand (wie auch jede Gehorsamsverweigerung) von seiten der Unter-

---

1) S. Treatise B. III p. II sect. X. S. 319 f. Vgl. auch Essays I p. I, IV.

2) Essays I p. II XV, S. 471.

3) Treatise, a. a. O. S. 320, Essays I p. II, XVI S. 480. Vgl. auch ibid. XII S. 446. u. History I, 704 (Schluss).

thanen thunlichst zu vermeiden und ist insofern unberechtigt als der aus ihm folgende Schaden gewöhnlich grösser ist als der erwartete Nutzen.[1]) Dieser Grundsatz hat auch für die Fälle Gültigkeit, wo der Theorie nach eine Revolution vollständig berechtigt und auch erforderlich ist. Das Streben nach Freiheit (die an und für sich, wie Hume häufig hervorhebt, ein unschätzbares Gut ist) oder nach irgend welchen anderen idealen Zuständen und Einrichtungen im Staate, — die, wenn sie bereits erreicht wären, sicherlich von grossem Segen für das Volk gewesen wären und dazu beigetragen hätten, das Ideal eines vollkommenen Staatswesens zu verwirklichen, — dieses Streben des Volkes kann durchaus nicht (in absehbarer Zeit) als genügender Grund zur gewaltsamen Auflehnung gegen die Obrigkeit angesehen werden. Jeder vernünftige Mensch, sagt Hume, muss zwar die Richtigkeit und Allgemeingültigkeit des Grundsatzes „salus populi suprema lex“ anerkennen und infolgedessen auch zugeben, dass in manchen aussergewöhnlichen Fällen, wo die Tyrannei des Herrschers (wie die Nero's und Philipp's II.) den Ruin des Volkes herbeizuführen droht, der gewaltsame Widerstand gegen diesen zweifellos berechtigt und durchaus angebracht ist. Wie entscheidet man aber die Frage, ob die jeweiligen Zustände in einem Staate die Annahme so eines „ausserordentlichen Falles“ notwendig machen? Und hierin erklärt Hume, werde er immer zur Seite derjenigen neigen, welche „die Bande der Unterthanentreue sehr eng ziehen und eine Übertretung derselben als den letzten Ausweg in verzweifelten Fällen betrachten.“[2]) Diesen Standpunkt, den Hume im Treatise sowohl als in den Essays als auch in der History ganz consequent und hartnäckig vertritt, rechtfertigt und begründet er an mehreren Stellen.[3]) Das Hauptargument Humes gegen die Zulässigkeit eines Volksaufstandes kann in Kürze folgendermassen wiedergegeben werden: Von einer Revolution ist fast immer mehr Schaden als Nutzen zu erwarten. Nichts ist gefähr-

1) Essays I p. II S. 452 u. ö.

2) S. Essays I p. II, XIII, S. 461 f.

3) Essays I p. II, XII, 448, 450, 452, 456, XIII 461, XIV 469, XV 479, XVI 48[illegible]. Vgl. auch Treatise B. III. p. II sect. X. S. 317.

licher als das Schwert in den Händen einer wütenden Menge, welche in ihrer stets unbesonnenen Raserei einen wirklichen Krieg aller gegen alle heraufbeschwört und durch die so entstandene völlige Anarchie viel eher dem Entstehen eines neuen unbeschränkten Despotismus Vorschub leistet als der Errichtung einer freien Verfassung (welche doch am ehesten und besten durch den allmählichen Fortschritt der Menschheit in langsamer Entwicklung und mit Hilfe ruhiger, vernünftiger Überlegung zu stande kommt).[1]) Von der Richtigkeit dieser Annahme ist Hume so überzeugt, dass er die Beispiele in der Geschichte, die gegen diese Annahme sprechen, als Ausnahmen hinstellt, die nur beweisen, dass die Politik noch eine unsichere Wissenschaft ist.[2])

Wenden wir uns nun zu Hume als Historiker, so finden wir, dass die politischen Ansichten, die er in seiner Geschichte der Stuarts vertritt, sowie der ganze dort von ihm eingenommene politische Standpunkt in engem Zusammenhang stehen mit seiner praktischen Philosophie überhaupt und mit seiner Politik insbesondere. Letztere erfährt auch durch ihre praktische Anwendung in der geschichtlichen Wirklichkeit eine recht willkommene Klärung und Ergänzung. Dasjenige, was für Humes politische Stellungnahme in der Geschichte der Stuarts charakteristisch ist und was den Hauptgrund der meisten Angriffe auf Hume als Historiker bildet, ist die Misbilligung der Verurteilung und (öffentlichen) Hinrichtung Carls I.[3]) Hume hat es in seiner Geschichte unternommen, nicht nur das vielgeschmähte Verhalten Carls I.

1) Im übrigen lässt es Hume unentschieden, ob eine freie Verfassung (Republik) einer absoluten Monarchie allgemein vorzuziehen ist. Beides hat für ihn seine Vor- und Nachteile, und nur in einem Lande, wo unter den obwaltenden Umständen von der einen Verfassungsart mehr Vorteile zu erwarten sind als von der anderen, ist eine sichere Entscheidung in dieser Beziehung möglich. Vgl. Essays I p. I, III, S. 101 f., XII S. 157, XIV S. 178 ff. u. 185 ff.; vgl. auch ibid. p. I, VII, S. 126. Das Ideal einer Staatsordnung (perfect commonwealth) ist jedoch eine freie, nach dem von ihm aufgestellten Schema geordnete Republik. S. Essays I, p. II, XVI.

2) S. Essays I p. II, XII S. 452f; vgl. auch ibid. p. I, XII S. 156.

3) Ein vollständiges Verzeichnis derjenigen Punkte, in denen Humes Darstellung als parteiisch bezeichnet worden ist, findet sich bei E. Feuerlein, „Gedanke“ Bd. 5 (1874) S. 167. Feuerlein steht jedoch in seiner Auffassung der Stuarts ganz im Banne Macaulays. Die Verwerfung des Hume'schen Standpunktes mit den Worten: „Die Geschichte ist darüber zu Gericht gesessen, auf welcher Seite das historische, politische und teilweise auch persönliche Unrecht in diesem weltgeschichtlichen Kampfe gewesen ist,“ ist auf jeden Fall ein Urteil, dem Ranke und Brewer ihre Zustimmung nicht gegeben hätten.

in seinen absolutischen Bestrebungen als zum grössten Teil durch die damals obwaltenden Umstände bedingt und daher als in gewissem Masse berechtigt hinzustellen, sondern er suchte auch die Prinzipien und die Handlungsweise der Freunde des Königs gegenüber den Argumenten und dem Vorgehen seiner Feinde so oft und so gut als möglich zu verteidigen und auch zu rechtfertigen. Ob Humes schottische Abstammung — wie vielfach behauptet — oder seine von Hause aus aristokratische Gesinnung, ob ein auf Gutmütigkeit beruhendes inniges Mitleid[1]) mit dem jungen unglücklichen Fürsten oder der Hass gegen die Puritaner, der sich somit auch auf die Whigs erstreckt haben soll, ob Paradoxiensucht, wie Burton meint, oder — wie Hume selber behauptet — die Liebe zur Wahrheit und wirkliche Unparteilichkeit für diese seine Stellungnahme wie für die gesamte mehr im Sinne der Tories gehaltene Darstellung der Geschichte verantwortlich zu machen ist — muss ich hier unentschieden lassen[2]). Ebenso wenig kann es Aufgabe dieser Abhandlung sein festzustellen, inwiefern Humes Auffassung und Darstellung der historischen Ereignisse sich mit der reinen Wahrheit deckt bezw. (infolge einer Beeinflussung von vorgefassten Meinungen und Theorieen) von ihr abweicht[3]). Was hier klar gelegt werden soll, ist lediglich der Zusammenhang von Humes politischen Theorieen (die zum allergrössten Teil schon lange be-

1) Hume nennt sich selbst in seinem „Own life“ „a good-natured man“ und er wird auch von seinen Freunden als solcher bezeichnet (s. besonders den Brief von Adam Smith über Hume, abgedruckt im Band I der Essays, WW III, S. 13). Dass H. mit dem „armen Carl“, wie er ihn oft nannte, wirkliches Mitleid hatte, geht aus vielen Stellen in den Essays und in der History hervor.

2) Wer jedoch Humes zahllose Äusserungen und Beteuerungen liest, dass er nur im Interesse der Wahrheit seine Geschichte geschrieben habe, und die in jenen unverkennbar enthaltene felsenfeste Überzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten auf sich wirken lässt, der kann nicht umhin, Humes eigener Behauptung Glauben zu schenken. Es sei hier nur die eine diesbezügliche Äusserung Humes in der am Schluss unserer Abhandlung ganz citierten „Vorrede“ zur History wiedergegeben: „As to the civil and political part of his performance, he (the author) scorns to suggest any apology, where he thinks himself entiteled to approbation. To be above the temptation of interest is a species of virtue, which we do not find by experience to be very common, but to neglect at the same time all popular and vulgar applause, is an enterprise much more rare and arduous. Whoever, in a factious nation pays court to neither party, must expect that justice will be done him by time only, perhaps only by a distant posterity.“

3) Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass Rankes Auffassung von der Geschichte der Stuarts in dem erwähnten Punkte von der Humes wenig abweicht, und dass Ranke im 3. Band seiner englischen Geschichte (S. 304) zugiebt, dass Carl I. in gewissem Masse als ein Märtyrer zu betrachten ist.

vor Hume noch die Absicht gehabt hat Geschichte zu schreiben in seinen philosophischen Schriften und Abhandlungen niedergelegt waren) mit seiner bereits präcisierten Stellungnahme in der Geschichte der Stuarts, — wodurch auch die gegen Hume erhobene Verdächtigung einer auf mala fides beruhenden Parteilichkeit ihre beste Stütze wohl verlieren dürfte.

Wie Hume in der Politik (wie auch in der Ethik und Religionsphilosophie) die Nützlichkeit als den einzigen Massstab für die Wertbeurteilung menschlicher Handlungen und Einrichtungen gelten lässt, so geht er auch in der Beurteilung der historischen Vorgänge, die er behandelt, von der Frage nach dem Grade ihrer jeweiligen (mittelbaren oder unmittelbaren) Nützlichkeit aus. Diese Haltung Humes, die er in dem Kampfe zwischen Königsprärogative und Volksfreiheit unter den Stuarts (nach seiner eigenen Auffassung vom Staate) dauernd einnimmt, war eigentlich prädestiniert und ein jeder, der den Philosophen und seine Lehren kannte, hatte zu erwarten, dass er in seiner Geschichte stets auf Seiten derjenigen Partei zu finden sein wird, die nicht etwa blos irgend welchen ihr vorschwebenden Ideen (z. B. religiösen) zuliebe, sondern allein aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl des Volkes (oder der Menschheit) kämpft, oder — wo letzteres überhaupt nicht der Fall ist — auf Seiten derjenigen Partei, welche die grösste Aussicht hat, durch ihr jeweiliges Verhalten das Wohl der Menschen (wenn auch unbeabsichtigt) auf irgend eine Weise zu fördern. Überall da, wo es sich — wie in dem Streite der Gelehrten und Philosophen — um einen Kampf um blosse Theorieen handelt, von denen weder Schaden noch Nutzen erwartet werden kann, da ist — das würde Hume zweifellos zugeben — eine sorgfältige Erwägung und Prüfung der Argumente einer jeden Partei (wie sie unser Philosoph selber oft genug vorgenommen hat) in Bezug auf ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt unbedingt nötig, um eine Entscheidung nach der einen oder der anderen Seite hin treffen zu können. Doch selbst ein derartiger Streit würde nach Hume, sobald er nicht mehr von den einzelnen Gelehrten (mit der nötigen Ruhe und Überlegung) geführt werden würde, sondern die Stube des Denkers verlassend unter die grosse Masse wanderte — einen ganz anderen Charakter annehmen. Denn

letztere ist nicht imstande, den Kampf um die Wahrheit mit der nötigen Besonnenheit und Klarheit des Denkens auszufechten: sondern sie greift in ihrem blinden Eifer nach Mitteln, die diesen Kampf bald zu einem blutigen, verderbenbringenden machen, der dann fast nie — wie Hume häufig betont — der Wahrheit zum Siege verhilft (da ja die brutale Gewalt in solchem Kampfe am ehesten siegt) und nur dazu beiträgt, das Elend der Menschen zu steigern. Unter solchen Umständen hätte daher nach Hume begreiflicherweise ein über den Kämpfenden stehender Machthaber oder ein Denker, der dem Volke als Autorität gilt — wenn er auch noch so sehr von der Richtigkeit der Prinzipien, welche die eine oder die andere Partei vertritt, überzeugt wäre — keine andere Stellung einzunehmen und keine dankenswertere Aufgabe zu erfüllen, als derjenigen Partei Unrecht zu geben, die am wütendsten kämpft und das meiste Unheil anrichtet. Die Wahrheit würde darunter nicht leiden, da diese überhaupt nicht mit Gewalt verteidigt oder bewiesen werden kann; und selbst, wenn sie darunter leiden würde — so würde sie dem Wohle der Menschen, der Ruhe und dem Frieden, geopfert werden müssen.[1])

Ganz in diesem Sinne ist die Betrachtung gehalten, die Hume am Schlusse der Geschichte Carls I. (nach dem Berichte über dessen öffentliche Hinrichtung) als die Ansicht der wenigen Gemässigten jener Zeit (die unverkennbar seine eigene Ansicht ist) wiedergiebt. Er sagt dort:[2]) „Wenn es bei irgend einer Gelegenheit lobenswert ist, die Wahrheit vor dem Volke zu verbergen, so muss man gestehen, dass die Lehre vom Widerstand so ein Beispiel darbietet, und dass alle spekulativen Denker in Bezug auf dieses Prinzip dasselbe vorsichtige Schweigen hätten wahren müssen, welches die Gesetze einer jeden Regierung sich selber vorgeschrieben haben. Die Regierung ist dazu eingesetzt, die Wildheit und die Ungerechtigkeit des Volkes zu zähmen; und da diese immer auf Meinung und nicht auf Gewalt gegründet ist, so ist es gefährlich, durch diese Spekulationen die Ehrfurcht zu schwächen, welche die Menge der Autorität zollt, und sie von

1) „Fiat justitia, pereat mundus" hält Hume für einen ganz widersinnigen Grundsatz, da ja der Wert der Gerechtigkeit nur darin besteht, dass sie dem Wohl der Menschen dient.

2) History III, 395.

vorn herein darüber zu unterrichten, dass je der Fall eintreten könnte, wo sie sich ihrer Unterthanenpflicht entledigen dürften.“ Hume fährt dann in dieser Betrachtung fort und sagt, dass die Lehre vom Gehorsam allein dem Volke eingeschärft werden müsste, während die Ausnahmen, die diese Lehre zulässt, gänzlich verschwiegen werden sollten; denn das Volk werde, sobald der aussergewöhnliche Zustand drückender und gefahrbringender Tyrannei in einem Lande wirklich einmal eintreten sollte, schon von selbst — ohne überhaupt über die Berechtigung seines derzeitigen Widerstandes unterrichtet zu sein und trotz aller ihm eingeflössten Lehren von der unbedingten Gehorsamspflicht — dazu kommen (dem Selbsterhaltungstrieb folgend), das drückende Joch von sich abzuschütteln.

Diese Betrachtung, die in engstem Zusammenhang steht mit den oben wiedergegebenen politischen Theorieen, ist bezeichnend für Humes Haltung in der Geschichte der Stuarts und ist dazu angethan sie zu rechtfertigen. Zunächst geht daraus hervor, dass Hume entschieden mehr geneigt war, eine eventuelle Gefahr für das Wohl eines Volkes von seiner eigenen — wie er sich a. a. O. selbst ausdrückt — Tollheit (madness) und seinem wilden Fanatismus zu erwarten als von den absolutistischen Gelüsten eines Herrschers, der sich normalerweise in seinem eigenen Interesse (zur Wahrung seiner Autorität, die sich ja auf die „Meinung“ des Volkes gründet) wohl hüten dürfte, gewaltsame Eingriffe in die Rechte seiner Unterthanen zu thun. Nun wissen wir, dass die Gefahr, die dem Volke von seiner eigenen Roheit und Unzähmbarkeit droht, auch deshalb nach Hume mehr zu fürchten ist als das Unglück, in das es die Willkür eines Tyrannen zu stürzen vermag, weil die Schrecken der Revolution die Wohlfahrt des Landes und die Sicherheit von Leben und Eigentum der Bürger bei weitem mehr gefährden als die uneingeschränkte Gewalt des Herrschers und — was noch wichtiger ist — weil der Bürgerkrieg viel eher einen neuen Despotismus als eine geordnete, freie Verfassung herbeizuführen geeignet ist.[1]) — Wäre also Carl I. wirklich ein Monarch gewesen, der seine Herrschermacht misbraucht

1) Vgl. Essays I p. I, VII, S. 126; p. II, XIV, S. 469.

und durch unrechtmässige absolutistische Bestrebungen die Wohlfahrt seines Landes ernstlich gefährdet hätte, so wäre es dann noch eine schwer zu entscheidende Frage, ob eine gewaltsame Auflehnung gegen ihn im Interesse des Landes angebracht gewesen wäre. Zwischen der Auflehnung gegen einen Fürsten und seiner Entthronung ist aber noch ein weiter Schritt, und zwischen der Entthronung und der Bestrafung (Hinrichtung) eines Regenten ist ein noch viel weiterer Schritt — und es ist überhaupt fraglich, meint Hume, „ob die menschliche Natur in einem Monarchen je den Grad von Verderbtheit erreichen könnte, der diesen letzten Akt aussergewöhnlicher Jurisdiktion rechtfertigen könnte“. Die Ehrfurcht des Volkes vor dem gekrönten Haupt ist eine so heilsame Illusion, dass die verderbliche Wirkung, welche die förmliche Verurteilung und Bestrafung eines Monarchen auf das Volk ausübt (die Beseitigung dieser Ehrfurcht) eine viel grössere ist als die heilsame Wirkung, die dieses warnende Beispiel (der Sturz des Tyrannen) auf die regierenden Fürsten ausübt.[1]) Nun war aber Carl I. überhaupt kein Tyrann, kein selbstsüchtiger nach Willkür herrschender Monarch, von welchem dem Volke ernstlich Gefahr drohte; sondern er war im Grunde, wie Hume behauptet, ein ehrenhafter, edler Fürst, der nur der Not gehorchend zu einigen Übergriffen (wie zu der durch den Kampf mit Spanien notwendig gewordenen selbständigen Auferlegung von Schiffs- und Tonnengeld) sich hat verleiten lassen — die man ihm anstandslos hätte verzeihen dürfen.[2]) Welch eine Unbesonnenheit war es daher, meint Hume,[3]) zu einer Zeit, wo alles unter den alten Einrichtungen glücklich lebte, die „reife Weisheit der Vorfahren

1) History a. a. O. Den Einwand, dass diese verderbliche Wirkung, oder richtiger das Verderbliche an dieser Wirkung damals thatsächlich ausgeblieben ist, würde Hume mit der Bemerkung zurückgewiesen haben, dass dies nicht vorausgesehen werden konnte und der spätere Erfolg nur a posteriori aber nicht a priori (zur Zeit der Hinrichtung Carls) als Argument hätte gelten dürfen. Vgl. Essays I, p. II, XIV, S. 469, wo er dasselbe in Bezug auf die Folgen der grossen Revolution (von 1688) sagt.

2) History III, 257, 393 f., 775.

3) A. a. O. S. 257. Die folgenden Argumente wie die Rechtfertigung Carls I. an der angeführten Stelle legt H. den Royalisten jener Zeit in den Mund. Dass sie aber ganz und gar seine eigenen Ansichten sind, geht (abgesehen von den gleichen und ähnlichen Äusserungen in den Essays) schon daraus hervor, dass dieselben Argumente in etwas anderer Form an verschiedenen Stellen in der History als H.'s eigene Argumente wiederkehren. Vgl. History III, 393 f., 774 f.

zu gunsten der unreifen Launen ungestümer Neuerer preiszugeben“ und „das gefährliche Experiment einer neuen Verfassung zu versuchen“. Ein Staat bedarf zu seiner Erhaltung, sagt er dort ferner, sowohl der „Autorität“ als der „Freiheit“; und da die Freiheit auch nur durch feste Gesetze die nötige Regelung und sicheren Schutz erhält, so ist die Wahrung der Autorität der Obrigkeit (die den Gesetzen erst Gültigkeit verschafft, indem sie für ihre strenge Durchführung sorgt) die Voraussetzung auch für die Sicherheit der Freiheit. Durch einen Bürgerkrieg aber muss „der zarte Bau der Freiheit“ noch eher Schaden erleiden als die Autorität der Regierung. Denn „welche Seite (in solchem Kampfe) auch immer die Oberhand gewinnen mag, sie kann schwerlich hoffen, unverletzt zu bleiben und kann von den grenzenlosen Ansprüchen der Streitkräfte, die in ihrem Interesse engagiert sind, nicht weniger oder gar mehr Schaden erleiden als durch die Eingriffe der aufgebrachten Truppen, welche auf Seiten der Monarchie angeworben sind.[1]) Am Schlusse der History (III, 775) macht daher Hume den Whigs (in scheinbar grosser Erbitterung) den Vorwurf blinden Parteieifers (wie auch grober Fälschungen) in der Darstellung der historischen Vorgänge unter den Stuarts, und er schliesst seine Auslassungen mit den Worten: „And forgetting that a regard to liberty, though a laudable passion, ought commonly to be subordinate to a reverence for established government, the prevailing[2]) faction has celebrated only the partizans of the former, who pursued as their object the profection of civil society, and has extolled them at the expence of their antagonists, who maintained those maxims that are essential to its very existence. But extremes of all kinds are to be avoided; and though no one will please either faction by moderate opinions, it is there we are most likely to meet with truth and certainty.[3])

1) Vgl. Essays I, p. II, XIV S. 469, wo dieser Punkt ausfühlicher besprochen ist.

2) H. weist auch in den Essays darauf hin, dass die Whigs zu seiner Zeit die machthabende Partei im Lande waren, und er rechnet es sich später zu grossem Verdienst an, dass er trotz der Übermacht dieser Partei die Geschichte nicht in ihrem Sinne dargestellt hat.

3) H. nennt sich auch in einem seiner frühesten Essays (I, p. I, S. 98) „a friend of moderation“ (in Bezug auf seine politische Gesinnung). Man kann daher nicht gut Hume den Vorwurf machen, er habe in der Geschichte aus irgend welchen praktischen Rücksichten

Je klarer der Zusammenhang zwischen Humes politischen Theorieen und seiner Stellungnahme in der Geschichte der Stuarts zu Tage tritt, desto auffälliger erscheint es, dass Humes Landsleute und vor allem sein verdienstvoller Biograph J. H. Burton (der ein gründlicher Kenner aller seiner Schriften und seiner ganzen Denkweise war) diesen Zusammenhang übersehen und statt dessen nur einen unerklärlichen Widerspruch in Humes eigenen Anschauungen gesehen haben. Burton drückt diesen Widerspruch folgendermassen aus (I, 403): „Die Tendenz seiner Geschichte war unerwartet und unerklärlich. In seiner philosophischen Untersuchung über den Ursprung der Regierung, die er in einer Zeit heissen Parteigefühls schrieb, hatte er die Theorieen uneingeschränkter Prärogative und göttlichen Rechts mit kühner und ruhiger Geringschätzung verworfen. Seine Nützlichkeitstheorie stellte das Wohl des Volkes, nicht den Willen oder den Vorteil eines einzelnen Menschen oder einer kleinen Klasse von Menschen, als den eigentlichen Zweck der Regierung hin". Und der bekannte englische Kritiker Lord Jeffrey (1803—29 Redakteur der von ihm mitbegründeten „Edinburgh Review"), den Burton als „a critic well accustomed to trace literary anomalies to their causes in the minds of their authors" bezeichnet, schreibt über diesen Punkt in der genannten Zeitschrift (XII, 276): „Wenig Dinge sind unerklärlicher und wirklich absurder als der Umstand, dass Hume die Partei der hochkirchlichen und hochmonarchischen Leute ergriffen hat. Die Verfolgungen, welche er in seiner Jugend von den Presbyterianern erlitt, mögen vielleicht seinen kirchlichen Parteistandpunkt beeinflusst haben.[1]) Aber dass er mit den Tudors und den Stuarts gegen das Volk Partei ergriffen hat, scheint unvereinbar mit all den grossen Zügen seines Charakters. Sein

---

den Satz befolgt: medio tutissimus ibis. Viel eher wäre anzunehmen, dass H. in Sachen der Politik schon deshalb extremen Ansichten abgeneigt war, weil, wie er an einer Stelle (Essays I p. I, XII, 156) sagt, die Menschen noch keine genügende Erfahrung auf diesem Gebiete hätten, um durch allgemeine Regeln die Politik zu einer sicheren Wissenschaft zu machen.

1) Hierzu bemerkt bereits Burton (I, 403 Anm.): „Er (Hume) scheint gar keine Verfolgungen erlitten zu haben bevor er den ersten Band der Geschichte der Stuarts geschrieben hatte; es sei denn, dass die Opposition gegen seine Anstellung als Professor (in Glasgow) diesen Namen verdient. Der Ton seiner Geschichte selbst war einer der Gründe, aus welchen er in den Versammlungen der Geistlichen angegriffen wurde."

Scharfsinn ohne Gleichen hätte mit Verachtung herabsehen müssen auf die albernen Argumente, mit denen man das jus divinum aufrecht erhielt."

Die Unhaltbarkeit dieser Einwände ist nach dem oben Ausgeführten leicht ersichtlich. Hume hat nirgends in seiner Geschichte die Partei der Stuarts ergriffen, weil er etwa (wie die Stuarts selbst und ihre Anhänger) an die Göttlichkeit ihres Herrscherrechtes glaubte oder auch nur im entferntesten geneigt war, den diesbezüglichen Argumentationen der Stuartkönige und ihrer geistlichen Beistände irgend welche Bedeutung beizulegen. Was Hume überhaupt vom „Gottesgnadentum" hielt, hätte man sich leicht denken können, wenn er nicht selber seine Meinung hierüber in einem Essay (mit offenbarer Ironie) zum Ausdruck gebracht hätte.[1]) Dass Hume ferner die Autorität der Fürsten (abgesehen von der der ersten Herrscher, die durch ihre persönliche Tüchtigkeit ihre hohe Stellung erlangt haben) thatsächlich nur aus den Vorurteilen der Menge herleitet, dass er das Interesse des Volkes als Entstehungsursache der Obrigkeit ansieht und die Existenz der letzteren nur so lange für berechtigt hält als diese das Wohl der Regierten fördert — das alles hat Hume nie verheimlicht oder geleugnet. Doch genau so wie er schon in den politischen Abhandlungen (wie in der gesamten praktischen Philosophie) seinem Utilitätsprinzip folgte und (mit Rücksicht auf die Unvollkommenheit der Menschen) dem Satze Geltung verschaffte: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", genau so (und mit noch viel grösserem Recht) liess er sich in seiner Beurteilung der Zustände und Ereignisse der Vergangenheit von Erwägungen der Nützlichkeit leiten. Und es war grade die Rücksicht auf das Wohl des Volkes, was Hume, wenn man seinen eigenen Darlegungen Glauben schenken will (und man hat mehr Grund dies zu thun als es nicht zu thun), dazu veranlasst hat, gegenüber den begeisterten Freiheitskämpfern und wütenden Um-

1) Essays I. p. II. XII. 444. Er sagt dort u. A., dass jeder, der an eine Vorsehung glaubt, einen Schutzmann oder gar einen Räuber ebenso als von Gott zur Vollstreckung seines Willens eingesetzt betrachten muss wie einen König oder irgend einen Fürsten. Die Unverletzbarkeit und Unantastbarkeit der Autorität (sofern sie auf Gott zurückgeführt wird) müsste daher jenen wie diesen in gleichem Masse zugestanden werden.

stürzlern (zur Zeit Carls I.) den Standpunkt der Conservativen und monarchisch Gesinnten zu verteidigen.

Es sei noch erwähnt, dass Hume die grosse Revolution von 1688 und die Absetzung Carls II. — wegen der daraus entstandenen segensreichen Folgen und in Anbetracht der bis dahin herrschenden unhaltbaren Zustände — in allen seinen Schriften ausdrücklich billigt,[1]) während er an einer Stelle in den Essays (I, p. II, XIV, 469) es doch noch dahingestellt sein lässt, ob die Anstifter dieser Revolution (die den glücklichen Ausgang der letzteren doch nicht voraussehen konnten) nicht Grund gehabt hätten, vor ihrem Unternehmen zurückzuschrecken.

III. Religionsphilosophie und Geschichte.

Hume hat seine religiösen Ansichten niemals in positiver und entschiedener Weise zum Ausdruck gebracht. Für die Behandlung religionsphilosophischer Fragen, denen er stets grosses Interesse widmete, wählte er mit Vorliebe die Form des Dialogs. Hierdurch wurde er nicht nur der Notwendigkeit enthoben, zu den erörterten Fragen, deren Lösung er immer für eine sehr schwierige Aufgabe hielt, persönlich Stellung zu nehmen, sondern er konnte auch in dem Leser den (gewünschten) Eindruck erwecken, dass die Frage nach der Existenz und dem Wesen Gottes vom Philosophen überhaupt nicht in befriedigender Weise beantwortet werden könne, und dass es infolgedessen dem Laien in diesem Punkte mehr als in jedem anderen frei stehe, sich seiner

---

1) Vgl. auch Essays I. p. II. 470 u. ö., History III, 773, wo er für die Aufrechterhaltung der freien englischen Verfassung eintritt, die er als „if not the best system of government at least the most entire system of liberty“ bezeichnet, dem das englische Volk seine Macht und seine Wohlfahrt zu verdanken hätte. (Vgl. auch Essays I. p. II, XIV 465 u. XVI, History I Schluss, II 581, III 239, Burton II 480 f.). Die Annahme Burton's (II, 74), dass Hume im Laufe der Zeit immer mehr monarchische Gesinnung angenommen hätte, scheint mir nicht genügend begründet zu sein. Aus den unwesentlichen Änderungen in den späteren Auflagen der Essays lässt sich meiner Ansicht nach dies nicht entnehmen; und auch die (meistens doch nur formalen) Änderungen in den letzten Auflagen der Geschichte der Stuarts sind wohl hauptsächlich auf die persönliche Gereiztheit zurückzuführen, in die ihn die heftigen Angriffe der Whigs und nicht zum mindesten auch die aufrührerische politische Thätigkeit der letzteren (zur Zeit Humes) fortwährend versetzten. Hierfür sprechen auch viele private Äusserungen Humes, auf die ich hier nur verweisen kann. S. Burton II 145, 434, 481, 72 Anm. und „My own life“ (WW III, S. 5).

Neigung hinzugeben und je nach seiner Gemütsanlage dem Dogmatiker oder dem Skeptiker, dem Naturalisten oder dem Supranaturalisten sich anzuschliessen. Wie weit der Philosoph durch sein „abstraktes Denken“ in der Gotteserkenntnis kommen kann — das hat Hume in der fingierten Verteidigungsrede des Epicur (im XI. Abschnitt des Inquiry) und in den „Dialogen über natürliche Religion“ (durch Philo, der wohl mit Recht als der Vertreter Humes in der Debatte angesehen wird) mit der ihm eigenen Nüchternheit und Consequenz zum Ausdruck gebracht. Dass Hume selber mit dem dort gewonnenen Resultat (der Notwendigkeit der Annahme „that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence“) sich nicht begnügen konnte und infolgedessen durch einen (ziemlich unerwarteten und auch etwas ungeschickten) Sprung ins Übersinnliche vom unsicheren Boden der Skepsis in das Märchenland der Phantasie sich hinüberretten wollte, scheint aus dem Schlusse der erwähnten Rede Philos mit Deutlichkeit hervorzugehen.[1])

---

1) Man hat keinen Grund anzunehmen, dass Hume auf diese Weise (etwa aus praktischen Rücksichten) sich eine Hinterthür offen lassen wollte, um nötigen Falls seinen religiösen Standpunkt, der so innerhalb weiter Grenzen hin und her zu schwanken schien, nach Belieben formulieren zu können. Die Überzeugung unseres Philosophen stand schon in seiner frühesten Jugend fest und sie fand auch in dem zehnten und elften Abschnitt der Untersuchung über den menschlichen Verstand einen beredten und klaren Ausdruck. Die Schärfe und die Rücksichtslosigkeit, mit der er in seiner ,,natürlichen Geschichte der Religion“ über alle positiven Religionen das Verdammungsurteil fällt, lässt deutlich genug erkennen, wie wenig er sich aus dem Urteil der Menge und einer eventuellen Verketzerung seiner Person (woraus ihm übrigens keine ernste Gefahr drohen konnte) machte. Wenn er trotzdem seine ,,Gespräche über natürliche Religion“, die er schon in frühester Jugend entworfen aber erst spät fertig gestellt hat (s. Burton I, 328 ff.), bei Lebzeiten nicht veröffentlichen liess, so geschah dies höchstwahrscheinlich nur aus Rücksicht auf seine intimen Freunde (vgl. Burton II, 491). Der Philosoph der Aufklärungszeit war stets darauf stolz, dass er seinen gesunden Menschenverstand dazu gebrauchte, um die Vorurteile der Menge ad absurdum zu führen und sie in ihrer ganzen Unhaltbarkeit und Lächerlichkeit seinem Leserpublikum (durch nüchterne, scharfsinnige und unwiderlegbare Argumente) vor Augen zu führen. Wenn nun Hume es aber doch vermied, seine Ansichten über die Existenz und das Wesen Gottes in seinen Schriften klar und positiv zum Ausdruck zu bringen, so ist das vielmehr darauf zurückzuführen, dass Hume selber, wie es scheint, in diesem Punkte ein Skeptiker, ein Zweifler im naivsten Sinne des Wortes war; und da er mit Hilfe des vernunftmässigen Denkens nicht dazu kommen konnte, dem Wesen Gottes diejenigen Attribute beizulegen, welche dieses oberste Wesen zu demjenigen machen, als was es gewöhnlich gedacht wird, so konnte er nicht umhin, auf dieser höchsten Höhe des Denkens auch seiner eigenen Skepsis gegenüber sich skeptisch zu verhalten (vgl. Treatise I, Schluss, S. 552) und seinem eigenen Gemütsbedürfnis insofern Rechnung zu tragen, als er in Bezug auf diese Frage sich gerne vom Philosophen zum Menschen in sich flüchtete (vgl. Treatise I, Schluss, S. 548 f.) und als Mensch, wie es scheint, glaubte oder wenigstens glauben wollte,

Wenn nun aber „Philo“ in jener Rede in ernster und eindringlicher Weise seine aufrichtige Verehrung für die wahre (theistische) Religion ausspricht und Hume selber in der „natürlichen Geschichte der Religion“ in geradezu begeisterten Worten den Glauben an ein oberstes Wesen (supreme Being), welches das Weltall geschaffen und es leitet, als unanfechtbar und für jeden vorurteilsfreien Denker als zwingend hinstellt, so lässt er doch in beiden Schriften (abgesehen vom dunklen Schluss der Dialoge) nicht den geringsten Zweifel darüber zu, dass sein philosophischer Theismus sich mit keiner positiven Religion vereinigen lässt. Jede positive Religion war ihm vielmehr stets ein „Volksaberglaube“, und er betrachtete sie geradezu als eine Quelle des Verderbens für die Menschheit. Am schlimmsten kam hierbei der (geoffenbarte) Monotheismus davon, der, aus dem Polytheismus entstanden, ebensowenig wie dieser auf eine vernünftige Erkenntnis des weisen Weltenlenkers zurückzuführen sei und der auf seine Anhänger nur demoralisierend (hauptsächlich indem er die Aussicht auf Lohn und Strafe Gottes die Stelle der eigentlich moralischen Triebfeder für das moralische Handeln vertreten lässt) und — im Gegensatz zum Polytheismus der Alten — deprimierend und die Entwicklung hemmend auf Körper und Geist wirke und wirken müsse.[1])

---

was er als Philosoph nicht annehmen konnte. So ist auch die Äusserung Humes zu verstehen, die er einmal nach dem Tode seiner Mutter in Bezug auf das jenseitige Leben dem ihn tröstenden Geistlichen gegenüber that: „Though I throw out my speculations to entertain the learned and metaphysical world, yet, in other things, I do not think so differently from the rest of the world as you imagine“ (Burton I, 294). Vgl. auch die von Fr. Jodl zusammengestellten Äusserungen Humes (Leben u. Philos. D. H.'s, 1872, S. 191 ff.; bei Burton: I, S. 162, II, S. 10, 220), wo besonders der Brief an seinen Freund Mure (Burton I, 162) auffällig ist, in dem H. zugiebt, dass der Gottheit die Attribute des Gütigen und Wohlthätigen in höchstem Masse zukommen. (S. auch den Schluss der „Natural History of Religion“, S. 362). Und so hat E. Feuerlein recht, wenn er sagt („Gedanke“, IV, 4, S. 217): „Im Allgemeinen lässt sich die Stellung Humes zu dem fraglichen Problem als ein Schweben zwischen beiden Extremen bezeichnen, nur dass dieses Schwanken einem Zwiespalt, nicht in der Überzeugung des Gelehrten, sondern des Gelehrten und des Menschen zuzuschreiben ist.“

1) S. Natural History . . . sect. IX—XV, Dialogues . . . Schluss, S. 465 f. „The corruption of the best things makes the worst“ bildet bei diesen Betrachtungen eine stehende Phrase, wobei unter „best thing“ der reine Theismus verstanden wird. — Eine eingehende Darstellung der Religionsphilosophie Humes haben geliefert: G. V. Lechler, Geschichte des engl. Deismus (Stuttgart u. Tübingen 1841), S. 425 ff.; E. Feuerlein, a. a. O. S. 213 ff.; Fr. Jodl, a. a. O. S. 148 ff.; E. Pfleiderer, Empirismus u. Skepsis in D. H.'s Philos. (Berlin 1874), S. 460 ff.; O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie (3. Auflage, Berlin 1893), S. 125 ff.

Hatte Hume schon eine tief eingewurzelte Verachtung gegen alle religiösen Dogmen, gegen Priesterherrschaft, ceremoniellen Gottesdienst (wie gegen das Gebet überhaupt)[1], sowie gegen jede religiöse Schwärmerei und jeden Mysticismus, so erschienen ihm die Kämpfe der verschiedenen religiösen Parteien, die seit dem Beginn der Reformation den gesamten Continent erschütterten und besonders auf den britischen Inseln (wegen der vielen Sektierungen) sehr complicierte Formen annahmen und den Grund für die heftigsten politischen Kämpfe bildeten, als unverständlich, ja als absurd und lächerlich (wie die Fragen selbst, um die es sich bei diesen Streitigkeiten handelte); und wegen der schweren, zunächst unheilvollen Folgen dieser Kämpfe hielt er sie für verabscheuungswürdig und verdammenswert[2]. In einem seiner ersten Essays hat Hume schon seinen Hass gegen Parteikämpfe, insbesondere gegen religiöse, in bemerkenswerter Weise zum Ausdruck gebracht. „In demselben Masse," so heisst es am Anfang des Essay „of parties" (Essays I, p. I, VIII), „in dem Gesetzgeber und Staatengründer unter den Menschen verehrt und geachtet werden, in demselben Masse müssten die Gründer von Sekten oder Parteien verachtet und gehasst werden; denn der Einfluss der Parteiung ist gerade entgegengesetzt dem der Gesetze. Parteien stürzen die Regierung um, machen die Gesetze machtlos und erzeugen den wildesten Hass unter Mitgliedern derselben Nation, welche sich gegenseitig Beistand und Schutz gewähren sollten." „Die Bürgerkriege," so heisst es dort ferner, „welche vor wenigen Jahren in Marocco zwischen den Schwarzen und den Weissen lediglich auf Grund ihrer (verschiedenen) Hautfarbe stattgefunden haben, verdanken ihren Ursprung einem scherzhaften Unterschied. Wir

---

1) Das Gebet hielt Hume geradezu für eine Gotteslästerung; denn selbst ein vernünftiger Mensch müsste sich beleidigt fühlen, wenn es jemand unternehmen wollte, durch Lobpreisungen und Schmeicheleien seinen Willen zu bestimmen oder zu ändern (S. Dialogues etc. a. a. O., S. 466). — Der nüchterne Philosoph verkannte scheinbar vollständig die Wirkung, die das Gebet und die religiöse Andacht auf das eigene Gemüt des Menschen ausübt, — wodurch ja jede Gesinnung des Menschen edler und daher auch gottgefälliger werden kann. In diesem Punkte kommt Hume dem Rigorismus Kants ebenso nahe wie in der Annahme eines schädlichen Einflusses von seiten der Religion auf die Moral (wenn auch natürlich die „eigentlichen moralischen Triebfedern" beider Philosophen nichts mit einander gemein haben).

2) S. besonders Natural History etc., sect. XV S. 362 u. Dialogues etc. p. XII, S. 460.

lachen über sie; aber ich glaube, wenn man die Sachlage genau prüft, so geben wir den Mohren viel mehr Veranlassung, sich über uns lustig zu machen. Denn was sind all die Religionskriege, welche in diesem kultivierten und gebildeten Weltteil vorwiegend sich zugetragen haben? Sie sind sicherlich mehr absurd als die Bürgerkriege der Mohren. Der Unterschied der Hautfarbe ist ein merklicher und wirklicher Unterschied, aber der Streit um einen Glaubensartikel, welcher äusserst absurd und widersinnig ist, ist nicht ein Unterschied in der Anschauung (sentiment), sondern in einigen Phrasen und Ausdrücken, welche die eine Partei acceptiert, ohne sie zu verstehen, und die andere in derselben Weise verwirft."[1]) (Religiöse Parteikämpfe haben nach Humes weiteren Ausführungen im genannten Essay nie einen Grund, der sie rechtfertigen könnte, während politische Kämpfe wohl begründet sind. Denn letztere gründen sich auf den ganz natürlichen Wunsch der Parteimitglieder, dass dem Recht, je nach der Auffassung, die sie von ihm haben, *in re* Genüge geschehe; aber in religiösen Controversen, wo der „principielle Unterschied von keinem Gegensatz im Handeln begleitet ist," da könne ein jeder seinen eigenen Weg wandeln, ohne mit seinem Nachbarn zusammen zu stossen.)

Sind nun alle religiösen Controversen und Parteiungen nach Hume von vorn herein zu verwerfen, ohne dass der einen oder der anderen Partei (als der Wahrheit am nächsten kommend) eine grössere Berechtigung zuzuerkennen wäre, so ist doch leicht einzusehen, dass unser Philosoph von einem anderen Gesichtspunkt aus für die Wertbeurteilung der verschiedenen religiösen Richtungen einen Massstab finden musste. Dieser Massstab ist — wie in der Ethik und Politik — die Nützlichkeit. Diejenige religiöse Richtung, von welcher unter gegebenen Verhältnissen der grösste Nutzen bezw. der geringste Schaden zu erwarten war, hielt Hume für die beste und am meisten unterstützenswerte. (Da

---

1) Hume fügt hier noch die originelle Bemerkung hinzu, dass es den Schwarzen wie den Weissen nie einfalle, durch Zwangsmittel (Inquisition) die Gegner dazu zu zwingen, ihre Hautfarbe zu ändern, und fragt dann: „Steht denn die Ansicht eines Menschen, sofern er wirklich imstande ist, sich eine solche zu bilden, mehr in seinem Belieben als die Hautfarbe? Und kann man durch Gewalt oder Furcht zu etwas anderem gezwungen werden, als sich zu bemalen und zu verstellen in dem einen wie in dem anderen Falle?" (A. a. O. S. 130.)

er aber in der That den Einfluss jeder positiven Religion im Allgemeinen für einen absolut schädlichen hielt, so erklärt sich schon daraus, dass er sowohl in seinen philosophischen wie in seinen historischen Schriften auf die Religion überhaupt schlecht zu sprechen war.) Es sind zwei Arten falscher (s. v. w. positiver) Religion, so führt Hume im Essay „on superstition and enthusiasm" (Essays I, p. I, X) aus, in welche die verschiedenen (einander entgegengesetzten) religiösen Lehren, die die Menschen je beherrscht haben, nach ihren Hauptmerkmalen sich einteilen lassen. Die eine Art des corrupten Gottesglaubens ist der „Aberglaube" (superstition), der aus Furcht, Niedergeschlagenheit, Selbstverachtung entspringt; die andere Art ist die religiöse Schwärmerei (enthusiasm), die einem erhebenden Selbstbewusstsein, dem Gefühl eigener Kraft und Würdigkeit, verbunden mit lebhafter Einbildung und Phantasie, ihre Entstehung verdankt. Beide Arten sind in ihrer Wirkung unmittelbar verderblich, wenn auch die Folgen ihres Einflusses einander entgegengesetzt sind. Die Folge des Aberglaubens ist die grenzenlose Verehrung der Priester, die für würdiger und gottgefälliger als die anderen Menschen gehalten werden und deshalb als notwendige Vermittler zwischen den unwürdigen menschlichen Geschöpfen und dem Allmächtigen angesehen werden. Die Hierarchie erlangt hierbei eine uneingeschränkte Macht (indem sie allmählich auch die weltliche Herrschaft an sich reisst) — um die Menschen zu knebeln und ihnen das Joch drückender Knechtschaft aufzuerlegen. So nachteilig aber diese Folgen auch sind, so ist doch auch ein Vorteil hiermit verbunden, nämlich die Ordnung und die Ruhe, die der blinde Gehorsam mit sich führt. Da jedoch dieser Vorteil nicht imstande ist, die Nachteile dauernder Unterdrückung aufzuwiegen, so ergiebt sich, dass die Wirkung des Aberglaubens eine verderbliche ist. — Die Folgen der religiösen Schwärmerei sind zwar auch gewöhnlich in einem gewissen Grade verderblich, stehen aber in umgekehrtem Verhältnis zu den Folgen des Aberglaubens. Der Enthusiasmus wirkt unmittelbar schädlich, indem die von ihm Ergriffenen keine Autorität mehr respektieren und — in dem Wahne, mit Gott selber in enge Verbindung getreten und von ihm beseelt zu sein — weder auf die Gesetze der Moral noch auf die des

Staates achten. So führen sie durch ihren fanatischen Eifer recht bald einen gewaltsamen Umsturz der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung herbei.[1]) Aber der Eifer und die Verzückung dieser Fanatiker legt sich wiederum allmählich, und der dauernde Vorteil der von ihnen hervorgebrachten Convulsion ist — der Sieg der Freiheit.[2]) — Daraus würde sich nun für Hume ergeben, dass in einem Staate, wo die herrschenden Zustände (infolge zu grosser Unterdrückung von seiten der Hierarchie oder des weltlichen Herrschers) derartig sind, dass sie einen gewaltsamen, mit Blutvergiessen verbundenen Umsturz rechtfertigen oder notwendig machen, eine derartige enthusiastische Bewegung freudig zu begrüssen wäre. In einem Staate dagegen und zu einer Zeit, wo die bestehende Ordnung keine so schlechte oder gar eine befriedigende ist, da wäre (nach den im vorigen Abschnitt dargelegten Anschauungen Humes) eine derartige Bewegung zu verurteilen und möglichst hintanzuhalten. Freilich würde da der übertriebene Aberglaube (der zur vollständigen Unterdrückung der Volksfreiheit und somit notwendig zu unhaltbaren Zuständen führt) ebenso sehr zu verdammen sein, und ein gemässigter „Aberglaube" wäre dann die vorteilhafteste (bezw. am wenigsten schädliche) und deshalb allein zu fördernde Volksreligion.[3])

Wenn nun nach alledem, was bisher von Humes religionsphilosophischen Theorieen hier dargelegt worden ist, unser Philosoph in seiner Geschichte selten von irgend einem Glaubensbekenntnis spricht, ohne ihm die (vielgebrauchte) Bezeichnung „superstition" beizulegen, wenn er von religiösen Strömungen und Reibungen — um einen Ausdruck Voltaire's zu gebrauchen — „wie ein Arzt von epidemischen Krankheiten spricht," wenn er jede Intoleranz, jeden Fanatismus (geschweige denn jedes Blutvergiessen im Namen der Religion) für eine verdammenswerte Absurdität hält, so ist dies nichts weniger als auffällig. Bemerkenswert ist hierbei vielmehr, dass Hume sein schroffes und rücksichtsloses Verhalten gegenüber den verschiedenen religiösen Sekten

1) S. ibid. S. 149.

2) S. ibid. S. 150.

3) Ein Volksglaube muss aber vorhanden sein, da die grosse Masse, wie Hume häufig betont, nicht imstande ist, die wahre Religion (den reinen philosophischen Theismus) zu erkennen, geschweige denn sich mit ihr zu begnügen.

später bereute und in der zweiten Auflage der History auch entsprechende Änderungen vornahm (indem er vor allem den beleidigenden Ausdruck „superstition“ auszumerzen suchte und statt dessen meistens „creed“ oder „religion“ setzte.[1]) Er schreibt hierüber auch an seinen Freund Dr. Clephane: „Ich bin überzeugt, dass alles, was ich betreffs der Religion gesagt habe, einige Milderung hätte erfahren haben sollen. Es giebt keine Stelle in der Geschichte, welche im entferntesten die Offenbarung trifft. Da ich aber alle Sekten hintereinander durchlaufe und von jeder mit einem gewissen Grade von Geringschätzung spreche, so schliesst der Leser, der das Ganze zusammennimmt, dass ich keiner Sekte angehöre, — was er wohl für dasselbe hält, als gehöre ich keiner Religion an.“ Aus diesem Grunde hielt es Hume auch für nötig, für den zweiten Band der zweiten Auflage der History eine Vorrede zu schreiben (ohne sie aber später drucken zu lassen),[2]) in der er seine ablehnende Haltung gegenüber der Religion in der Geschichte zu rechtfertigen und zu begründen sucht (woraus auch hervorgeht, dass Hume sich nicht gerne Irreligiosität vorwerfen lassen wollte[3])). Es heisst dort: „Es sollte kein Gegenstand des Ärgernisses sein, dass in diesem Bande, wie auch in den vorhergehenden, die Nachteile, die von dem Misbrauch der Religion erwachsen, so oft erwähnt sind, während von den heilsamen Folgen, welche wahre und echte Frömmigkeit begleiten, verhältnismässig wenig die Rede ist. Die eigentliche Aufgabe der Religion ist, das Leben der Menschen zu bessern, ihre Herzen zu reinigen, ihnen alle Pflichten der Moral einzuschärfen und den Gesetzen sowie der Verwaltung des Staates Gehorsam zu sichern.[4]) So-

1) Dies ist um so bemerkenswerter, als Hume in politischer Beziehung seine ablehnende Haltung gegen die Whigs in der zweiten Auflage noch verschärfte und die schroffen Ausdrücke gegen dieselben häufte. Vgl. hierüber Burton II, S. 47 ff., u. s. oben S. 43 Anm.

2) Ein Auszug von dieser „Vorrede“ ist später als Anmerkung am Ende der „Tudors“ gedruckt worden. Die ganze Vorrede, deren erster Teil hier wiedergegeben wird, ist unter den Manuskripten Humes gefunden und von Burton (Bd. II, S. 11 ff.) abgedruckt worden.

3) Hiermit stimmt auch die Episode überein, wonach Hume einmal in einer Gesellschaft der französischen Encyklopädisten im Hause des Baron von Holbach es sich nicht einfallen liess, zu den anwesenden 17 Atheisten (die H. als solche noch gar nicht gekannt hatte) als achtzehnter gezählt zu werden. (S. Burton II, 220.)

4) Hier ist also nicht vom reinen Theismus Humes die Rede (dem die oben bezeichnete Aufgabe keineswegs zufallen kann), sondern scheinbar von dem Ideal einer Volksreligion. Auch hier zeigt es sich jedoch, dass H. in der That religiöser gesinnt war, als seine Philosophie es ihm erlaubte.

lange sie diese nützlichen Zwecke verfolgt, sind ihre Wirkungen trotz ihres höchst unschätzbaren Wertes geheime und stille, die selten zur Kenntnis der Geschichte gelangen. Jene ihre verfälschte Form allein, welche Aufruhr entzündet, Aufstand erregt und Empörung hervorruft, macht sich auf der offenen Weltbühne bemerkbar. Diejenige also, welche aus den von den Geschichtsschreibern erwähnten religiösen Misbräuchen nachteilige Schlüsse für die Religion zu ziehen versuchen, begehen einen sehr groben und auf der Hand liegenden Fehlschuss; denn abgesehen davon, dass jede Sache misbraucht werden kann — und dies ist bei den besten Sachen am meisten der Fall — so ist doch der wohlthuende Einfluss der Religion nicht in der Geschichte zu suchen. Jenes Prinzip ist immer desto reiner und echter, je weniger Spuren es in den Annalen des Krieges, der Politik, der Intriguen und Revolutionen, Kriege und Convulsionen hinterlässt."

Was aber nun noch auffällig erscheinen könnte, ist der Umstand, dass in dem Kampfe zwischen Katholicismus und Protestantismus (unter Heinrich VIII.) der Theist eine unentschiedene, fast gleichgültige Stellung einnimmt, und dass er in dem späteren Kampfe des Puritanertums und der anderen (freidenkerischen) Richtungen gegen die englische Hochkirche fast ganz auf Seiten der letzteren zu finden ist. Doch ist auch hierfür die Erklärung (nach dem oben[1]) Ausgeführten) leicht zu finden: Der Protestantismus und der Puritanismus waren nach Humes Ausführungen in der History ebensowenig wie die Bekenntnisse und die religiösen Einrichtungen, gegen die sie ankämpften, aus vernünftigem Denken, aus philosophischer Erkenntnis entstanden; sondern es waren lediglich „enthusiastische" Bewegungen, die aus kleinlichen und unvernünftigen Beweggründen hervorgegangen waren und zum Teil auch zu unerfreulichen Konsequenzen führten. Das Zusammentreffen vieler Umstände (die Hume anführt), welche in ihrer Verbindung einen geeigneten Boden für die Verbreitung der protestantischen Lehren schufen, — hätten noch nicht dazu ausgereicht, meint Hume (History II. 97), um die Reformation hervorzubringen, wenn nicht „ein Mann erstanden wäre, der imstande

1) S. 48.

war von diesem Zufall Vorteil zu ziehen“. Dieser Mann war Martin Luther, ein Augustinermönch, der, die Beleidigung seines Ordens (durch die Handlungsweise des Papstes) fühlend, gegen die Misbräuche im Ablasshandel zu predigen begann und — da er von Natur aus ein feuriges Temperament hatte und durch Opposition gereizt war — so weit ging, dass er den Ablass selber verdammte, bis er in der Hitze des Gefechts dazu kam, selbst die Autorität des Papstes (von dem seine Gegner ihre Hauptargumente gegen ihn herleiteten) in Frage zu stellen und ihn dann schliesslich als Antichrist zu bezeichnen. Auf diese Weise kam Luther immer mehr dazu, Irrtümer und Misbräuche in der katholischen Kirche zu suchen und zu finden (von der heiligen Schrift ausgehend) und seinen neuen Lehren auf jede mögliche Weise Verbreitung zu verschaffen; und „Luther, ein von Natur aus unbeugsamer, heftiger, halsstarriger Mann, war von nun ab nicht mehr imstande (entweder wegen Aussicht auf eine höhere Stellung oder aus Furcht vor Bestrafung), eine Sekte zu verlassen, deren Gründer er selbst war und die ihm eine Glorie sonder Gleichen einbrachte — die Glorie des Verkünders eines neuen Glaubens und der Grundsätze der Massen“. Die Verbreitung der lutherischen Lehren begünstigten noch weitere Umstände, so das öffentliche Eingreifen Heinrichs VIII. in den Religionsstreit, die Unwissenheit und die Verblüfftheit der katholischen Mönche, vor allem aber das Aufblühen des Buchdrucks, der die Verbreitung der Werke Luthers (deren Inhalt Hume sehr gering schätzt) und der von ihm für seine Lehren in Anspruch genommenen heiligen Schrift — die die meisten Menschen damals nur noch vom Hörensagen kannten — und noch andere Umstände, die Hume anführt, welche die unwissenden Menschen dazu veranlasste, aus ihrem Jahrhunderte langen Schlafe zu erwachen und sich den neuen bestechenden Lehren (wenn auch ohne Prüfung derselben) mit Begeisterung hinzugeben. — So erklärt Hume den „schnellen und unerwarteten“ Fortschritt der „verwegenen“ Sekte der Lutheraner; „nicht dass die Vernunft einen bedeutenden Anteil gehabt hätte an dem Öffnen der Augen der Menschen in Bezug auf die Betrügereien der römischen Kirche; denn von allen Zweigen der Wissenschaft hatte bis dahin und noch lange nachher die

Philosophie am wenigsten Fortschritte gemacht; auch giebt es kein Beispiel dafür, dass (vernünftige) Argumente je imstande gewesen wären, die Menschen von so einer ungeheuren Last von Absurdität zu befreien, wie sie ihnen der Aberglaube (zur Zeit Luthers) überall auferlegt hatte — abgesehen davon, dass der schnelle Fortschritt der lutherischen Lehren und die Heftigkeit, mit der sie angenommen wurden, zur Genüge beweisen, dass sie ihren Erfolg nicht Vernunft und Überlegung verdankten". Was bleibt also noch übrig, was zu Gunsten der Reformation (zur Zeit ihres Entstehens) hätte sprechen können? Doch nur der Nutzen, den sie ihren Anhängern verschafft hat, indem sie die unerträglichen Zustände und die verderblichen Wirkungen, welche die allmächtige römische Kirche herbeigeführt hatte, für sie beseitigt hat. Und das erkennt Hume auch im Wesentlichen an — wenn er auch hervorhebt, dass den Nachteilen der römischen Kirche auch einige wenige (durch ihre Einrichtungen herbeigeführte) Vorteile gegenüberstanden und dass die Reformation bald eine „enthusiastische" Form annahm, welche dann auch die dem Enthusiasmus eigentümlichen Nachteile mit sich führte.[1])

In der Mitte zwischen diesen beiden Arten des Volksglaubens, dem „abergläubischen" Katholicismus und dem „enthusiastischen" Protestantismus, steht nun nach Hume die (unter Heinrich VIII. entstandene) englische Hochkirche. „Von allen europäischen Kirchen," sagt Hume (History II, 409), „welche das Joch der päpstlichen Autorität von sich abschüttelten, ging keine mit so viel Vernunft und Überlegung vor, wie die Kirche von England — ein Vorteil, der teils von dem Anteil, den die Staatsverwaltung an dieser Neuerung nahm, teils von den stufenweisen und langsamen Schritten, mit denen die Reformation in das Königreich eingeführt wurde, herstammte. Leidenschaftlicher Hass und Erbitterung gegen die katholische Religion wurde hierbei so wenig gepflegt, wie man es bei einer derartigen Umwälzung nur erwarten konnte; das Gebäude der weltlichen Priesterherrschaft wurde ganz aufrecht erhalten;[2]) die alte Liturgie wurde, soweit sie als

1) S. History II, 95.

2) Zu den oben erwähnten vorteilhaften Einrichtungen der katholischen Kirche zählt Hume (History II, 95) auch die Rechte des Priesterstandes, welche in „barbarischen

mit den neuen Prinzipien übereinstimmend erachtet wurde, gewahrt; viele Ceremonien, welche wegen ihres Alters und ihres früheren Gebrauchs einen ehrwürdigen Charakter angenommen hatten, wurden beibehalten; der Glanz des römischen Gottesdienstes hatte noch nach seiner Beseitigung für Ordnung und Anstand Platz gelassen[1], . . . keine Neuerung wurde aus blossem Trotz und aus Opposition gegen den früheren Gebrauch zugelassen; und die neue Religion hielt sich, indem sie den Geist des alten Aberglaubens milderte und ihn mit dem Frieden und den Interessen der Gesellschaft verträglicher machte, in jener glücklichen Mitte, welche weise Männer immer gesucht haben und welche das Volk so selten hat einhalten können.“

Trotz dieser segensreichen Einrichtungen der englischen Kirche aber unternahmen es die eifrigeren Anhänger der Reformation in England, temperamentvoll und hartnäckig wie sie waren, ihre Neuerungssucht bis zum Äussersten zu treiben und alles zu verdammen und zu verketzern, was an die Einrichtungen und Bräuche der katholischen Kirche auch nur erinnerte (a. a. O.). Von einem mystischen Enthusiasmus ergriffen, häufig von Verzückungen (auch im öffentlichen Gottesdienst) getragen, wirkten die Puritaner auf ihre Umgebung ansteckend (History III, 7) und gelangten bald dazu, auch in politischer Beziehung eine einflussreiche Macht zu bilden, welche später die Urheberin der gesamten politischen Unruhen und Wirren im britischen Reiche geworden ist. Es gehört zum Wesen so einer enthusiastischen Partei wie der puritanischen, meint Hume,[2]) dass sie ihr auf religiösem Gebiete erlangtes unbegrenztes Unabhängigkeitsgefühl bald auch im politischen Leben zur Geltung kommen lässt und, ihrem Drang nach Freiheit und Selbstbestimmung folgend, einem jeden Absolutismus den Krieg

---

Zeiten“ dem Despotismus der Monarchen Einhalt geboten (indem die priesterliche Macht ein Gegengewicht bildete für die Macht der weltlichen Herrscher).

1) „Der Pomp und der Glanz des Gottesdienstes,“ so heisst es an der angeführten Stelle, wo Hume die wenigen Vorzüge der römischen Kirche aufzählt, „welche zu so einem reichen Etablissement gehörten, trug in mancher Beziehung zur Hebung der schönen Künste bei und begann durch ihre Verbindung mit der Religion eine allgemeine Feinheit des Geschmacks zu verbreiten.

2) History II, 411; vgl. oben S. 48 f.

erklärt. Zu einer Zeit daher und in einem Lande, wo unter der bestehenden Regierungsform alles in wohl geordnetem und das Gemeinwohl förderndem Zustande sich befindet (wo also eine Revolution unangebracht ist), da ist die Unterdrückung so einer ungestümen Partei eine unablässige Notwendigkeit. Königin Elisabeth — in deren Regierungszeit die Entstehung des Puritanismus fällt und unter deren Herrschaft das britische Reich einen so mächtigen Aufschwung genommen hat — that daher gut, diese verwegene Sekte von Anfang an zu unterdrücken und die von den Puritanern zunächst auf religiösem Gebiet angestrebten Neuerungen nicht aufkommen zu lassen.[1]) — Doch abgesehen davon, dass die politischen Tendenzen der Puritaner nach Humes Ansicht (auch unter den Stuarts) zu misbilligen waren, hielt Hume die von diesen „Schwärmern" angestrebten und auch eingeführten kirchlichen Neuerungen, vor allem die Schmucklosigkeit der Kirche, das Fernhalten aller Bilder religiösen Inhalts von derselben und die Einfachheit des Gottesdienstes, für unzweckmässig und tadelnswert. Er sagt hierüber auch im 3. Band der History (S. 333): „Was auch immer einem philosophischen Geist an frommen Ceremonien lächerlich erscheinen mag, so muss doch zugegeben werden, dass in einer sehr religiös gesinnten Zeit keinerlei Institutionen für die ungebildete Menge vorteilhafter sein können und mehr dazu geeignet sind, das ungestüme und düstere Gefühl der Andacht, dem sie unterworfen ist, zu besänftigen (als jene). Selbst von der englischen Kirche darf mit Recht angenommen werden, dass sie, trotzdem sie noch einen Teil der papistischen Ceremonien zurückbehalten hat, zu nackt und schmucklos ist und sich zu sehr der abstrakten und geistigen Religion der Purtianer nähert." Es thut dem während des Gottesdienstes erregten und angestrengten Geiste eines frommen Menschen gut, meint Hume, etwas Conkretes zu haben, mit dem es sich beschäftigen kann. Der Gedanke, der nicht gebunden ist an jenes göttliche, mysteriöse Wesen, welches so erhaben ist über die beschränkten Eigenschaften der Menschen, ist bei einer derartigen Andacht imstande, sich in der Betrachtung

1) History, a. a. O. Über Humes Kurzsichtigkeit in der Beurteilung von religiösen und politischen Bewegungen und Zuständen vgl. E. Feuerlein, „Gedanke" IV, 3, S. 164 u. 169.

der Bilder, Gewänder u. s. w. zu erholen, — wobei auch zugleich der Kunstsinn gefördert wird.[1])

Über diesen Punkt wie über seine ganze Haltung in dem Kampfe zwischen Hochkirchentum und Puritanismus giebt Hume in der bereits erwähnten „Vorrede“ eine ausführliche Erklärung, die obgleich sie in seinen zerstreuten Ausführungen in der History schon im Wesentlichen enthalten ist, doch noch interessant und bemerkenswert genug ist, um hier in ihrem vollen Wortlaut wiedergegeben zu werden. Die ruhige, ernste und mehr philosophische Art des Argumentierens, die in dieser Erklärung hervortritt, berechtigt wohl zu der Annahme, dass es hier dem Philosophen nicht darum zu thun war, den Hass der verschiedenen Parteien zu beschwichtigen und sie für sich zu gewinnen (eine Absicht, die Hume stets fern lag), sondern dass die dort enthaltenen Ausführungen ohne alle Parteirücksicht, aus reifer Überlegung und Selbstbesinnung hervorgegangen waren und wahrscheinlich den Zweck haben sollten, dem Leser der History, der die religiösen Anschauungen des Theisten kannte, die Haltung, die er dort einnimmt, verständlich und gerechtfertigt erscheinen zu lassen[2]). Es heisst in der genannten „Preface“ (im Anschluss an den bereits citierten Passus)[3]): „Es sollte ebensowenig ein Gegenstand des Ärgernisses sein, dass keine religiöse Sekte in diesem Werke erwähnt worden ist, ohne zuweilen einer misbilligenden und tadelnden Bemerkung unterworfen zu sein. Die Gebrechen unserer Natur mischen sich in alle Dinge, die uns beschäftigen, und keine menschliche Institution wird je Vollkommenheit — die Vorstellung eines unendlichen Geistes — erlangen. Auf den ersten Blick hin scheint es, dass der Schöpfer des Weltalls eine reine, einfache, ungezierte Anbetung verlangt, ohne rituelle Veranstaltungen, Ceremonieen, ja sogar ohne Tempel, Priester oder mündliches Gebet und demütiges Flehen.[4]) Und doch findet man, dass diese Art der Gottesverehrung häufig

1) History III, 333; vgl. auch Natural history of religion, sect. VIII, S. 335 f.

2) Man hat auch sonst gar keinen Grund anzunehmen, dass die Gesinnung, die aus den oben anzuführenden Ausführungen Humes spricht, nicht seiner innersten Überzeugung entstammt, da sie vollständig im Einklang steht mit seinen sonstigen Ansichten und den anderweitigen Äusserungen betreffs praktisch-religiöser Fragen.

3) Burton II, 12 f.

4) Vgl. auch Dialogues etc., Schluss, S. 466.

in den gefährlichsten Fanatismus ausgeartet ist. Wenn wir die Unterstützung der Sinne und der Einbildungskraft in Anspruch nehmen, um unsere Religion in gewissem Grade an die menschliche Schwäche anzupassen, so ist es sehr schwer, ja fast unmöglich, das Eindringen von Aberglauben gänzlich zu verhindern oder die Menschen davon abzuhalten, dem ceremoniellen und ornamentalen Teil ihres Gottesdienstes zu grosse Bedeutung beizulegen. Von allen den Sekten, in welche die Christen sich geteilt haben, scheint die Kirche von England die glücklichste Mitte gewählt zu haben. Es wird jedoch zweifellos zugegeben werden, dass während der Zeit, von der diese Bände handeln, in den Anhängern der Hierarchie ein Anstrich von Aberglauben vorhanden war, wie in ihren Gegnern eine starke Mischung von Enthusiasmus sich vorfand. Aber es ist die Natur des Letzteren bald abzunehmen und zu verfliegen. Eine gemässigte Denkart folgt bald dem hitzigen Eifer; und es muss zu Ehren der gegenwärtigen Presbyterianer, Independenten[1]) und der anderen Sektierer dieses Eilandes anerkannt werden, dass sie wenig mehr als im Namen ihren Vorgängern gleichen, welche während der Bürgerkriege sich hervorgethan haben und welche die Anstifter solcher Wirren waren. Es würde in den Augen des besonnenen Teiles der Menschheit lächerlich erscheinen, wenn man behaupten wollte, dass selbst die ersten Reformatoren in den meisten Ländern Europas die Dinge nicht bis zum äussersten Extrem getrieben und sich nicht bei vielen Gelegenheiten dem Vorwurf des Fanatismus ausgesetzt hätten — abgesehen von jenem Geiste der Lieblosigkeit, welcher jede Art von Zeloten begleitet und welcher die ersten Reformatoren fast allgemein dazu führte, den Katholiken und allen, die anderer Meinung waren als sie, mit einer Härte zu behandeln, über die sie selbst sich so laut zu beklagen pflegten."

Man sieht also: Im Prinzip war Hume für die Bestrebungen der reformatorischen Sekten, d. h., er billigte die von ihnen an-

1) Uber die Independenten sagt Hume in der History (III, 320) u. A.: „Of all christian sects this was the first, which, during its prosperity, as well as its adversity, always adopted the principle of toleration; and it is remarkable, that so reasonable a doctrine owed its origin, not to reasoning, but to the height of extravagance and fanaticism."

gestrebten letzten Ziele als den Anforderungen der Vernunft am meisten entsprechend und erkannte daher ihrem Streben in der Theorie volle Berechtigung zu (wenn auch aus anderen Gründen als aus denen, welche den ersten Anstiftern dieser Bewegungen als Leitmotive in ihrem Unternehmen dienten und aus denen jene die Berechtigung und die Notwendigkeit ihres Vorgehens ableiteten). In Anbetracht jedoch der Unvollkommenheit der Menschen sah er sich hier (genau so wie in der Politik) gezwungen, die ihm vorschwebenden Ideale als unverwirklichbar fallen zu lassen und sich den Verteidigern der vorhandenen Zustände anzuschliessen. Das ungestüme und rücksichtslose Vorgehen aller Neuerer hielt Hume ausserdem stets für unvereinbar mit dem Wohle der Menschen — und das genügte, um den consequenten Utilitarier zum beständigen Feind aller gewaltsamen und plötzlichen Neuerungen zu machen.

Zu beachten:

Bei Behörden-Heftung
ist d i e s e Seite oben

ormal in 13 Farben:

un	10. dunkelgrün
ett	11. kardinal
on	12. kupfer
	13. hellblau

Weitere Kartonsorten:

S Farben 1-6, 10
ES Rekord Farben 1-10
SS Farben 1-6, 10

vom	
bis	



